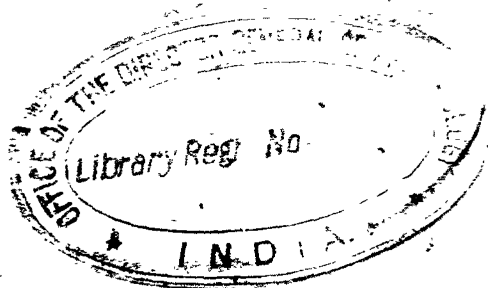


Akademie der Wissenschaften in Wien

Philosophisch-historische Klasse

Sitzungsberichte

204. Band

1929

Hölder-Pichler-Tempsky A.-G.

Wien und Leipzig

Kommissions-Verleger der Akademie der Wissenschaften in Wien

Druck von Adolf Holzhausens Nachfolger in Wien.

Inhalt

Akademie der Wissenschaften in Wien
Philosophisch-historische Klasse
Sitzungsberichte, 204. Band, 1. Abhandlung

Steiermark in der deutschen Heldensage

Von

Dr. Justus Lunzer

Vorgelegt in der Sitzung am 14. Oktober 1925

1927
Hölder-Pichler-Tempsky A.-G.
Wien und Leipzig
Kommissions-Verleger der Akademie der Wissenschaften in Wien

Druck von Adolf Holzhausen in Wien

Schon im Text und im Register der ersten Auflage von Wilhelm Grimms Deutscher Heldensage erscheint ‚Steiermark', das Register der dritten Auflage vermerkt ‚Steiermark' zehnmal [1] und *Stîrære* zweimal, und in der Tat sind in den Dichtungen die Ausdrücke *Stîre*, *Stîrelant*, *Stîremarke*, *Stîrære* sehr häufig.

Um so überraschender ist es, daß für keine einzige Stelle der Gedichte, die für jenes unschätzbare Werk in Betracht gekommen sind,[2] bewiesen ist oder sich unbesehen voraussetzen läßt, es müsse das Land gemeint sein, an das wir heute bei diesen Ausdrücken denken, nämlich das Herzogtum [3] Steiermark.

I. Dietleib.

In der Heldensage steht *Stîre* usw. nahezu immer [4] in Zusammenhang mit Dietleib oder seinem Vater Biterolf, der selber wieder überall mit seinem Sohne verbunden ist.

Daraus ergibt sich unsere erste Aufgabe. Sie besteht darin, zu erkennen, wann und wie die Dietleibsage zu einer

1 Also öfter sogar als Österreich. Für ‚Oestreich' sind S. 521, Z. 10, vier Stellen angegeben, auf ‚Osterland' wird fünfmal verwiesen, zweimal aber ist darunter ‚das thüringische Osterland' zu verstehen. Die Wahl des Schlagwortes geht wieder auf Wilhelm Grimm zurück.

2 Die Stelle Virginal Str. 538, V. 1—6 ist dort nicht berücksichtigt, ebensowenig Dichtungen, in denen zwar steirische Örtlichkeiten vorkommen, aber der Name *Stîre* nicht genannt wird. Hierüber später.

3 Herzogtum war Steiermark vom Jahre 1180 bis zum Jahre 1918. Vor 1180 war es Markgrafschaft, jetzt heißt es amtlich ‚Bundesland'.

4 Außer den eben angeführten Versen der Virginal kenne ich nur eine Ausnahme, die schon in der D. H.-S.³ S. 245 Anm. 2 hervorgehobene Stelle aus ‚Ecken Ausfahrt': Helfrich erzählt bei Laßb. (Str. 66):

‚Zwar min gelich wart niedert schin
In Walhen noch in S t i r e
In Swaben noch in paiern lant
Dar zuo in Franeriche.'

Vgl. dieselbe Stelle im D. H.-B. V. *Ecken liet*, Str. 66, V. 9 ff., wo Helferich dasselbe von seinem Rosse rühmt. (Im Namenverzeichnis zu seiner Ausgabe hat Zuspitza *Stire* aufzunehmen vergessen.) Man sieht aber wohl, daß hier der Zusammenhang des Landes *Stire* mit der Heldensage und ihrer Handlung sehr lose ist.

Sage von Dietleib *von Stîre* geworden ist[5] und sie von da ab[6] in ihrer Entwicklung zu verfolgen.

Wie das letztere zu geschehen hat, ist von Wilhelm Grimm vorgezeichnet: es gilt, zu untersuchen, ‚was die Dichtungen des Fabelkreißes selbst über ihre Quelle aussagen oder die Erforschung ihres innern Zusammenhanges in dieser Hinsicht zu schließen gestattet; sodann aber, weil sie auf eine vorangegangene Umbildung hinweisen, Abweichungen in Dingen, die ihrer Natur nach unveränderlich seyn sollten und gleichsam den Hintergrund der Begebenheiten ausmachen,' festzustellen; ‚dahin gehört die Genealogie und

[5] Daß Dietleib in der ältesten über ihn bestehenden, sicherlich norddeutschen Sage mit *Stîre* nichts zu tun gehabt hat, steht wohl fest und wird allgemein angenommen. Waldemar Haupt (Zur niederdeutschen Dietrichsage, Kap. I: Die Dietleibsage. Berlin 1914) hält Dietleib *von Stîre* für oberdeutsche volksetymologische Umgestaltung eines ursprünglichen niederdeutschen Detlef von der Störe (S. 32 ff., 60 f.). Die Stör ist ein rechter Nebenfluß der Elbe in Holstein und das norddeutsche Gedicht von König Ermenrichs Tod nennt einen der elf Helden Dietrich *sinen broder van der stœre*. Unmöglich wäre eine solche ‚Umdeutung des Namens', auf die in Süddeutschland auch mehrere unabhängig voneinander verfallen konnten, gewiß nicht, aber wahrscheinlich ist die Vermutung, daß Dietleib zuerst ‚von der Störe' geheißen habe, nicht, und sie scheint mir auch nicht ausreichend begründet. (Droege, Göttingische gel. Anz. 1919, S. 464, findet sie gleichfalls ‚bedenklich.') Zur Erklärung des Tatbestandes, daß Dietleib von einer gewissen Zeit an allgemein *von Stîre* genannt wird, ist sie auch nicht notwendig. Ich gehe daher im folgenden von der älteren Annahme aus.

[6] Also nur insoweit die Denkmäler, in denen Dietleib *von Stîre* heißt, dazu nötigen, greife ich auf die ihnen vorauf liegende oder sonstige Dietleibsage zurück. Daher gehe ich hier auf vieles nicht ein, was die Thidrekssaga von ihm erzählt, so auf die ‚üble Nachrede von seiner Abstammung' (C. 113 f.), sein und seines Vaters Abenteuer im Falstrwalde (C. 115 f.), den nicht befolgten ‚Rat seines Vaters, sofort seinen Namen zu nennen' (C. 117 ff.), seinen ‚Aufenthalt bei Sigurd dem Griechen' und seiner Tochter (C. 118—121), sein Gastmahl (C. 125 ff.), seine Verheiratung mit einer Tochter des Königs Drusian (C. 240), seine Teilnahme an den Kämpfen der Isunge gegen Hertnit und Ostacia und seinen Tod durch einen Drachen (C. 351—353). Deshalb erörtere ich hier auch nicht die an diese Partien oder an einige von ihnen geknüpften Untersuchungen von Schönbach (s. die nächste Anm.), Boer (Die Sagen von Ermanarich und Dietrich von Bern S. 205 ff.) und Waldemar Haupt a. a. O.

Heimat der Helden und überhaupt, was an ihre Person fest geknüpft erscheint: namhafte Waffen, Rosse, Schildzeichen'.

Dabei wird sich eine Stellungnahme zu der Frage nach dem Verhältnisse, in dem die Denkmäler zueinander stehen, die von Dietleib sprechen, und nach ihrer Entstehungszeit öfter von selbst ergeben.

In einem zweiten Abschnitte werden wir dann zu *Stîre* zurückkehren und zu fragen haben, was in jedem einzelnen Falle unter diesem Namen zu verstehen sei.

Ein erster Überblick nun über die Dietleibsage läßt folgende Stufen unterscheiden:

I. Dietleib ohne Verbindung mit Steier, Dietrich von Bern und Etzel: erschlossen von Jiriczek [7] vornehmlich aus dem Berichte der Thiđrekssaga über Thetleifs Jugend, der Erzählung in dem Gedichte von der bösen Frau V. 696—708 und der 119. Strophe des Rosengartens A.

II. Dietleib ohne Verbindung mit Steier, verknüpft mit Dietrich von Bern, aber nicht mit Etzel: vertreten durch die Thiđrekssaga, besonders durch deren Erzählung vom Kampfe Thiđreks und der Seinen mit Isung, dessen Söhnen und Sigurd.

III. Dietleib von Steier in Verbindung mit Dietrich, aber nicht mit Etzel, vertreten durch den Laurin A und D und die Rosengärten A und F.

IV. Dietleib von Steier in Verbindung mit Dietrich und Etzel: so in dem Epos von Biterolf und Dietleib, im Rosengarten D, in Dietrichs Flucht und in der Rabenschlacht.[8]

---

[7] Deutsche Heldensagen I. Bd., S. 321—326, 331. Bestätigungen fand seine Ansicht, wie er selbst S. 331 sagt, durch Schönbachs Abhandlung ,Über die Sage von Biterolf und Dietleip' (Sitzungsberichte der Akademie der Wissenschaften in Wien, phil-hist. Kl., Bd. 136, Abh. IX); vgl. Jiriczek im Anz. 24, S. 363—369. Auch Symons stellt den ,Kern der alten Sage' nach Jiriczek dar im Grdr.[2] III, S. 695 (vgl. auch das Register unter ,Dietleib-Sage'), und Waldemar Haupt a. a. O., baut gleichfalls auf den Arbeiten von Jiriczek und Schönbach weiter. Boer gelangt zwar a. a. O. zu anderen Ergebnissen als diese beiden Gelehrten, gewinnt aber auch als älteste Gestalt eine Dietleibsage ohne Steier und ohne Dietrich.

[8] Nicht halten läßt sich demnach die Aufstellung Wilhelm Grimms: ,Es gab also eine doppelte Ansicht, nach der einen gehörte Dietleib zu Dieterichs, nach der anderen zu Etzels Kreiß' (D. H.-S.[3] S. 215):

V. Dietleib von Steier verbunden mit Dietrich und einem anderen Könige von Ungarn, Imian: so in den Bearbeitungen und Fortsetzungen B und E der Virginal.[9]

Es wird sich ergeben, daß diese fünf Stufen zeitlich aufeinander folgen und zugleich die innere Entwicklung, die Fortbildung der Dietleibsage in Umrissen erkennen lassen.

Die ursprüngliche Sage von Dietleib handelte von dessen ‚vernachlässigter', ‚töricht stumpfer Jugend' und seinem Kampfe mit einem Meerungeheuer. Sie ist uns von Jiriczek wiedergewonnen worden.

Wie die Übereinstimmung der Thidrekssaga mit deutschen Gedichten lehrt, war wohl schon nach der ältesten Sage Dietleib der Sohn Biterolfs.

Ihr bereits muß auch die Vorstellung von Dietleib als von einem ganz ungewöhnlich starken Helden angehört haben: wir wissen ja aus dem Beowulf, was ein Kampf mit einem Meerungeheuer bedeutet. Auch das Gedicht von der bösen Frau stellt das *merwîp*, mit dem Dietleib *den langen tac unz an die naht* kämpfte, ohne zu unterliegen, als eine furchtbare Gegnerin hin: *si schôz ein stähelînen spiez breiten unde wessen, gesmidet von siben messen . . . in die erde, daz in nieman sach, dô si sîn wolte râmen* (V. 700 ff.): begreiflich, daß *daz leben im nieman gehiez* (V. 699) und ein Wunder, *daz si in ze tôde niht enschôz* (V. 708).

Demgemäß wird denn auch in der Thidrekssaga ‚sein Ansehen schon dadurch gekennzeichnet, daß er allein (außer Siegfried und Dietrich) zwei Tage lang kämpft und schließlich siegt' (Schönbach a. a. O. S. 38). ‚Außer Witege [— der dort auch ‚besonders hervortritt' —] siegen von den Mannen Dietrichs nur Amelung und, was mir bezeichnend scheint, Dietleip der Däne' (ebenda S. 22).

Über die deutschen Gedichte s. u.

Dietleibs Riesenkraft mußte besonders auffallen bei der Jugend des Recken, die neben seiner Stärke als zweite be-

in den Dichtungen, in denen Dietleib mit Etzel verbunden ist, besteht auch ein Band zwischen ihm und Dietrich.

[9] Denkmäler, die keine sichere Einreihung erlauben, sind hier nicht angeführt.

zeichnende Eigenschaft durch die Thidrekssaga, den Rosengarten A und den Biterolf (Schönbach a. a. O. S. 5 ff.) gleichfalls für die älteste Sage erwiesen wird, also für unsere Stufe I.

Wahrscheinlich ist Dietleib durch die herrschende Vorstellung von seiner außerordentlichen Stärke in den Kreis der Kämpfer hineingezogen worden, die an der Seite Dietrichs von Bern gegen Siegfried und dessen Gefährten siegreich streiten. Diese Anreihung an Dietrich gehört zwar nicht der ältesten Sage an, hat sich aber doch, wie die drei oben genannten Dichtungen lehren,[10] schon ‚in verhältnismäßig früher Zeit' vollzogen (Jiriczek a. a. O. S. 323).[11] Wenngleich sie aber demnach schon auf der Stufe II vorhanden war, so dürfte sie doch noch nicht ausreichend begründet gewesen sein, denn in den Quellen, aus denen wir aus dieser oder einer anderen[12] Verbindung der beiden Helden einen Schluß auf das vor ihnen liegende Gemeinsame ziehen müssen, fehlt entweder eine Erklärung ihres Zusammenwirkens ganz oder sie ist — trotz der Verschiedenheit der versuchten Herleitung — schwach oder endlich nachweisbar jünger: In der Thidrekssage ist ‚die Erzählung der näheren Umstände, unter denen er [Dietleib] zu Dietrich in Beziehung getreten ist, bloßes Fabulieren' (Jiriczek ebenda). Im Laurin A fehlt jede Erklärung von Dietleibs Erscheinen neben Mannen des Berners (V. 418 ff. der Ausgabe von Holz). Über dieses Gedicht wie über die Rosengärten, den Biterolf und die anderen werden wir später sprechen.

Noch einem anderen Helden von allgemein bewunderter Jugendkraft ist Dietleib gegenübergestellt worden, dem berühmten Walther vom Wasgenstein, von dem die Sage kündet, daß er zuerst elf Gegner einzeln und nacheinander niederstreckt und sich dann mit zweien zugleich, unter denen Hagen ist, in unentschiedenem Kampfe mißt. Eine Beziehung zwischen Dietleib und ihm hat nicht schon der ältesten

---

[10] Die Virginal B ziehe ich hier nicht wie Jiriczek a. a. O. S. 244 f. heran, weil ich ihre Erzählung für abgeleitet halte, s. u.

[11] Auch H. Schneider nimmt an, daß den ‚wackeren Dänen Dietleib schon der mündliche Gesang in die Nähe des lautlich so verwandten Dietrich bringen mochte' (Zs. 58, S. 129).

[12] Eine andere bietet nämlich der Laurin.

Sage angehört, scheint aber doch schon vor der Entstehung der Thidrekssaga, des Rosengartens A und des Biterolf bestanden zu haben: in der Thidrekssaga wird Thetleif von Valtari zu einem Wettkampfe im Speerschießen und Steinwerfen herausgefordert, besiegt ihn, verzichtet aber auf das ihm verfallene Haupt des Gegners und erkennt dessen Heldentum an; im Rosengarten A werden sie nach hartem, für beide gleich ehrenvollem Streite Eidgesellen; im Biterolf kämpfen Dietleibs Vater und Walther, ohne einander zu kennen, miteinander, erkennen einander aber bald als Verwandte, und Vater und Sohn vermeiden nachher aus diesem Grunde im Einverständnisse mit Walther einen Zusammenstoß mit ihm.

Die älteste Dietleibsage, in der von einem Kampfe dieses Helden mit einem Meerungeheuer erzählt war, ‚setzt eine Küstenlandschaft zu ihrer Entstehung voraus‘, eine der ‚Dänemark benachbarten deutschen Landschaften an der Nordsee‘. Deshalb kann die allerdings ‚fast allgemeine oberdeutsche Vorstellung, daß Dietleib ein Steirer sei, auf Echtheit keinen Anspruch erheben‘. So Jiriczek mit Recht (a. a. O. S. 324 f.), und schon vorher hatte, worauf dieser verweist, Holz festgestellt: ‚Dietleib von Steier ist in der Heldensage der Vertreter seines Heimatlandes (wie Rüdeger der Österreichs)‘, aber hinzugefügt: ‚Daß diese Vertreterschaft übrigens erst die Folge einer Lokalisierung der Dietleibsage in Steier ist, zeigt die ganz abweichende Erzählung der Thidrekssaga; auch der Biterolf deutet ihre späte Einführung noch an, indem er Biterolf und Dietleib aus Spanien einwandern läßt‘ (‚Die Gedichte vom Rosengarten zu Worms‘, S. CVII).

Auch die Verbindung, in die späterhin Dietleib mit Dietrich von Bern und seinen Kämpfen gegen Siegfried und die Seinen sowie zu Walther trat, nötigte nicht, ihn in Steier anzusiedeln. Die Thidrekssaga enthält daher auch keine Spur hievon.

Wie ist es dann also zu jener ‚fast allgemeinen oberdeutschen Vorstellung‘ gekommen, daß Dietleib ein Steirer sei?

Der Laurin A.

Der Dichter des Laurin A war es, der — um 1250[13] — den Einfall hatte, Dietleib mit Steier zu verknüpfen, derselbe Tiroler Spielmann also, der vermutlich ‚zuerst‘ Dietrich und seine ‚Helden mit der [Tiroler] Lokalsage von Laurin kombiniert‘[14] und sicher den Namen von Dietleibs Schwester Künhilt frei erfunden hat.[15]

Das hat schon Müllendorf bestimmt ausgesprochen: ‚Die Naivetät, womit Laurin 737 ff. ganz nach Spielmannsart dem Dietleib selbst wie einem mit der Lokalität und den Personen nicht recht vertrauten Zuhörer von seiner Burg Steier und der Entführung seiner Schwester erzählen und diese nennen läßt, verrät aufs deutlichste, daß er hier eine eigne neue Erfindung vorträgt‘ (a. a. O. S. LI).

Derselbe Dichter des Laurin A war es auch, der Dietleib in die halb märchen-, halb sagenhafte Geschichte von dem Zwergenkönig in Tirol hineingestellt hat. Auch das hat schon Müllenhoff erkannt: ‚Ohne Zweifel gehört ihm [dem Dichter des Laurin] erst die Verflechtung Dietleibs und seiner namhaften, aber sonst unbekannten Schwester in die Fabel und die Verherlichung des steirischen Helden an‘ (a. a. O. S. XLIV). Auch Jiriczek nimmt an, daß erst der Dichter des Laurin die von dem Zwerge entführte, von Dietrich befreite Jungfrau ‚zur Schwester Dietleibs machte und diesem eine hervorragende Rolle zuer-

[13] Der Laurin A ist nach Holz (‚Laurin‘, S. XXXVI) ‚schwerlich älter als etwa 1250‘. Ähnlich äußert sich auch Vogt im Grdr.² II. Bd., S. 245, während Müllenhoff (D. H.-B. I. Bd., S. XLVI) ihn für älter gehalten hatte, und Symons im Grdr.² III. Bd., S. 639 f., meint, daß ihn ‚der neueste Herausgeber ohne hinlänglichen Grund erst in die Mitte des 13. Jahrhunderts setzt‘. Mir scheint die Ansetzung von Holz ausreichend begründet.

[14] Das hält Müllenhoff wenigstens für ‚nicht unmöglich‘ (a. a. O. S. XLIV). Für Symons (a. a. O. S. 699) ist die Geschichte von Laurin ‚offenbar eine erst secundär an Dietrich und seine Helden angelehnte Tirolische Volkssage‘. Jiriczek (a. a. O. S. 252) ist anderer Ansicht. Über den Laurin und die Tiroler Volkssagen s. Beitr. z. Gesch. d. d. Spr. u. Lit. 50, S. 161 ff.

[15] S. die oben angeführten Äußerungen Müllenhoffs a. a. O. S. XLIV und S. LI, ferner Holz, ‚Laurin‘, S. XXXXIII, und Jiriczek a. a. O. S. 252.

teilte, eine sehr hübsche und und glückliche Erfindung, beziehungsweise Umformung älterer Elemente.'[16] — in denen sie eben nicht Dietleibs Schwester war und dieser überhaupt nicht vorkam. Holz nimmt nicht entschieden Stellung. Er zählt nur unter den ‚aus der Sage stammenden Helden', den ‚aus der geläufigen Sage übernommenen Personen' des Laurin auch, wenngleich als ‚etwas abseits stehend' ‚*Dietleip (von Stîre)*' auf und fährt fort: ‚Von Ortsnamen erscheint außer *Berne* und *Stîre* nur Tirol' (Laurin, S. XXXXII f.).

Hier ist aber eine Unterscheidung nötig: Daß Dietleib schon vor dem Laurin der Heldensage angehört hat, ist zweifellos; daß er schon vor dem Laurin, wenn auch nur tatsächlich, nicht innerlich, mit Dietrich von Bern verbunden worden war, hat sich auch ergeben, allein es handelt sich um *Stîre*, welches ebenso unzweifelhaft der älteren Sage als Sitz Dietleibs, ja, so viel wir wissen, überhaupt unbekannt war. Diese Verknüpfung muß ein Dichter erfunden und in die Sage eingeführt haben, und ich kann mich nur der wohlbegründeten und nirgends widerlegten oder auch nur angefochtenen Meinung Müllenhoffs anschließen, daß dies der Dichter des Laurin A getan hat.

Daß unabhängig voneinander zwei Dichter Dietleib gerade nach Steier versetzt hätten, ist wohl ganz unwahrscheinlich und müßte erst erwiesen werden.

Holz hielt den Biterolf für älter als den Laurin A.[17] Danach käme der Dichter des Biterolf als Erfinder der Neuerung in Betracht. Allein inzwischen sind neue Gründe beigebracht worden und andere werden hier folgen, welche dahin führen, den Biterolf zeitlich nach dem Laurin anzusetzen. Es ist auch viel leichter glaublich, daß der Verfasser

[16] a. a. O. S. 252. Jiriczek hält es für ‚nicht ausgeschlossen, daß [schon in der alten] Dietleibsage das Motiv vorhanden war, daß Dietleib eine von Dämonen entführte Jungfrau befreit' (a. a. O. S. 325). Dies konnte dem Dichter des Laurin ‚die Verflechtung Dietleibs in die Fabel' besonders nahelegen, aber es läßt sich nicht erweisen, daß er dieses Motiv aus der Dietleibsage gekannt hat: ‚die Dietrichsage hat . . . darauf einen so umgestaltenden Einfluß ausgeübt, daß es unmöglich ist, hieraus den Dietleib zugehörigen Typus abzusondern' (derselbe ebenda).

[17] Nach Holz (Die Gedichte vom Rosengarten, S. CIII) wäre der Biterolt ‚um 1240 verfaßt'.

des Biterolf, der in seiner Art ein Gelehrter war,[18] neben so vielem anderen auch das kleine Gedicht von Laurin gekannt und aus ihm genommen hat, was ihm taugte, als daß der flotte Fahrende, dem wir den Laurin A verdanken, mit seiner recht mäßigen Sagenkenntnis (vgl. Holz, Ausgabe S. XXXXII f.) das vergleichsweise riesige Gedicht von Biterolf und Dietleib gelesen und dann doch so wenig daraus benutzt habe.

Daß der Dichter des Laurin A Dietleib ‚in seine Fabel verflochten‘ und ihm zugleich die Burg Steier als Sitz zugewiesen hat, läßt sich recht wahrscheinlich machen. Eine Verbindung zwischen Dietleib und dem Berner kann er aus älterer Sage gekannt haben.

Für alles übrige aber, was er von der ältesten Dietleibsage wirklich weiß, läßt sich sogar eine literarische Quelle nachweisen, und zwar gerade aus seinem Heimatlande Tirol:

Das Gedicht von der bösen Frau ist in Tirol, und zwar, wie Edward Schröder nachgewiesen hat,[19] nach dem Meier Helmbrecht, also nach 1246, und nach dem Kreuzzuge von 1248 entstanden, also ‚wohl in den 50er Jahren des 13. Jahrhunderts‘. Früher muß natürlich der *tihtære* gewirkt haben, auf den er sich für seine Erzählung ‚*wie Dietleip mit dem merwîbe vaht*‘ beruft (*als der tihtære sprach* V. 703). So

[18] Schönbach beruft sich a. a. O. S. 28 auf die ‚von allen Forschern anerkannte Tatsache, daß dieser Dichter über eine Kenntnis der deutschen Heldensage verfügt, die ihresgleichen innerhalb der altdeutschen Poesie nicht findet‘. Boer (Die Sagen von Ermanarich und Dietrich von Bern, S. 217) erklärt allerdings: ‚Die vielgepriesene „Sagenkenntnis“ des Biterolfdichters ist ein Märchen; nirgends erzählt er etwas, was nicht entweder aus bekannten Quellen stammt oder verderbt ist, oder das Merkmal der Willkür an der Stirn trägt.‘ Aber er bestreitet damit nur, daß der Verfasser des Biterolf mehr Dichtungen der Heldensage gekannt habe als wir heute — was zwar wohl noch einer eigenen Untersuchung wert, aber für uns hier belanglos ist; daß er aber doch innerhalb der auch uns noch erhaltenen Denkmäler eine ausgebreitete und ungewöhnliche Kenntis gehabt hat, leugnet wohl auch Boer nicht. — Schneider läßt den Dichter des Biterolf als einen ‚durch Hören und Lesen gleich erfahrenen Sagenkenner‘, als ‚versierten Sagenfreund‘ gelten (Zs. 58, S. 129 f.).

[19] Zur Kritik des Gedichtes ‚von dem üblen Weibe‘, Nachrichten von der königlichen Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen, phil.-hist. Kl. 1913, S 88—103, in. besonderen S. 96 ff.

gut wie der Tiroler Verfasser der bösen Frau in den fünfziger Jahren kann auch der Tiroler Dichter des Laurin A um 1250 das Werk jenes *tihtœres* gekannt haben: *daz merwunder*[20] ist denn auch Dietleibs Schildzeichen[21] (Laurin A V. 1284). Von einem Recken, der einen so schweren Kampf, wie den mit einem Meerweibe, bestanden hatte, konnte auch die Behauptung gewagt werden, daß er Dietrich zum Weichen gebracht habe: *her Dietrîch muoste entwîchen vor dem degene rîchen* (V. 681 f.), und daß zwei *starke* Männer, wie Wittig und Wolfhart, nötig sind, um ihn von seinem Gegner zu trennen, während für Dietrich sein Meister Hildebrand ausreicht (Laurin V. 685 ff.). Dietleib heißt im Laurin *der junge* (V. 693, 1373), *der junge man* (V. 585, 1347, 1363, 1401), *der junge degen* (V. 1375).[22] Die Vorstellung von geradezu auffallend jugendlichem Alter unseres Recken gehört zum ältesten Sagengut: ich kann sie zwar nicht durch eine wörtliche Anführung aus der bösen Frau belegen, man wird aber wohl nicht irre gehen, wenn man annimmt, daß sie auch in der Quelle dieses Gedichtes zum Ausdruck gekommen ist und ebenso aus dieser dem Dichter des Laurin A zugeflossen sein kann wie die gleichfalls sagenechte von seiner Riesenkraft.

Es konnte also sehr wohl ein Dichter in Tirol auf Dietleib aufmerksam werden, und dem des Laurin mochte ihn gerade seine Jugend empfehlen, da ja auch die von dem

[20] ‚Der bestimmte Artikel weist auf eine Sage als allgemein bekannt hin'. Müllenhoff a. a. O. S. LI.

[21] Wilhelm Grimm faßt das Meerwunder nicht als Schildzeichen auf (vgl. auch das Register zur D. H.-S. unter ‚Dietleib' und unter ‚Zeichen'), sondern offenbar nur als bedeutungslosen Zierat. Das wird aber angesichts der von Jiriczek erkannten Tatsache, daß gerade der Kampf mit dem Meerweibe ältestes Gut der Dietleibsage ist, nicht mehr angehen. Schon vorher hatte Müllenhoff a. a. O. im Namenverzeichnis unter ‚*Dietleip*' (S. 307) festgestellt: ‚ein Meerwunder sein Schildzeichen'. und ihm folgend Holz (Ausg. S. XXXXII): ‚Sein Wappentier [Tier?] ist ein *merwunder* A 1284 in offenbarer Anspielung auf eine nur im Rosengarten A 119 und im Gedichte vom üblen Weibe erwähnte Sage.'

[22] *der degen junge* steht auch in Müllenhoffs V. 1359, ist aber in der Textgestaltung von Holz beseitigt; jedenfalls ist das Wort ‚jung' von Dietleib im Laurin A so oft gebraucht, daß man schließen muß, dem Dichter sei diese Eigenschaft seines Helden besonders bezeichnend erschienen. Ich zitiere im allgemeinen nach Holz.

Zwerge entführte Schwester des Helden schön, daher jung sein mußte. Und gewiß war es weniger mißlich, dem Helden der aus ihrer niederdeutschen Heimat losgerissenen Sage eine Schwester anzudichten als etwa Dietrich oder einem seiner Mannen, von denen festgefügte Vorstellungen obwalteten.

Daß aber der Verfasser einer Dichtung, deren Handlung sich in den Alpen zuträgt, als Wohnsitz der entführten Jungfrau und somit auch ihres Bruders eine Burg in den Alpen annimmt, ist begreiflich. Warum er gerade *Stîre* angibt, begründet er nicht, wie denn das Begründen überhaupt seine Sache nicht ist;[23] daß sie ihm aber eingefallen ist, läßt sich leicht erklären: Die Burg war an der Mündung des Flusses Steyr in die Enns ‚herrlich gelegen‘[24] und auch aus geschichtlichen Gründen seit altersher gewiß weithin in Ehren bekannt: ‚Die eigentliche Wiege der Macht des steirischen Markgrafenhauses stand im alten Traungau, an der Steier, an beiden Ufern der Traun und Enns‘.[25] Diese Markgrafen ‚der ehemaligen Kärntner Mark nannten sich im Verlaufe des 12. Jahrhunderts[26] nach ihrer Stammfeste, der Styraburg‘,[27] ‚der mächtigsten Burg der Gegend, die vermutlich noch die Traungauer erbaut hatten, ‚de Styria‘, eine Benennung, die später auf die Mark überging‘.[28] ‚Hier begegnen wir schon vor 1158 angesehenen Dienstmannen oder adeligen Ministerialen der Markgrafen von Steier, den nach ihrer Hauptpfalz, Burgstadt

---

[23] ‚Wo . . . findet sich in [Laurin] A auch nur eine Spur eines Versuches, zu motivieren oder zu glätten?‘ Holz, Ausgabe S. XXXVI.

[24] Wahnschaffe, Das Herzogtum Kärnten und seine Marken im 11. Jahrhundert, S. 42.

[25] Krones, ‚Die Verfassung und Verwaltung der Mark und des Herzogtums Steier von ihren Anfängen bis zur Herrschaft der Habsburger‘ (I. Bd. der ‚Forschungen zur Verfassungs- und Verwaltungsgeschichte der Steiermark‘, herausg. von der histor. Landes-Kommission für Steiermark), S. 225.

[26] ‚Die früher stets angeführten Beispiele für das Vorkommen dieser Benennung schon zu Ende des 11. Jahrhunderts sind entweder späte Zusätze oder Fälschungen.‘ Vancsa, ‚Geschichte Nieder- und Oberösterreichs‘ (6. Werk der 3. Abteilung der ‚Allgemeinen Staatengeschichte‘, herausg. von Karl Lamprecht), 1. Bd., S. 354.

[27] Ebenda.

[28] Ebenda S. 256.

Steier, benannten Ministerialen'.[29] ,Die Begründung des Spitals am Semmering im Jahre 1166' und ,die des Spitals am Pyhrn[30] um 1190' sowie ,die Errichtung der Münzstätte in Enns[31] und die Verleihung des Markt- und Stapelrechtes an diese Stadt stehen mit dem Aufschwung des Handelsverkehrs von der Donau durch das Ennstal nach dem Süden und dieser wohl auch mit dem Aufblühen des Erzbergbaues und Salinenbetriebes im Salzkammergut und im oberen Ennstal in Zusammenhang. . . . Es kann daher nicht wundernehmen, wenn in dieser Zeit auch bereits die Kreuzfahrer nicht mehr ausschließlich den Donauweg wählen, sondern über die genannten Alpenpässe zum adriatischen Meere ihre Straße nehmen.'[32] Es sind also auch Kaufleute und Kreuzfahrer an der Burg Steier vorübergezogen. Um diese Burg ,hatte sich ein Markt gebildet, der um 1170 als civitas bezeichnet wird'.[33] Im Jahre 1180 wurde ,dem Markgrafen Ottokar von Steyr, dem Urenkel des zweiten,[34] Herzogsgewalt verliehen; die Grenzpfähle des Herzogtums Steyr rückten bis an den Hausruck vor. Der neue Herzog zählte zu den hervorragendsten Fürsten des Reiches; sein Machtgebot reichte von der Donau bis über die Drau, in Enns prägte man seine Pfennige, in Ischl sott man sein Salz. Dem Flecken unter der Styraburg, dem Zufluchtsorte seiner Ahnen in Tagen ihrer Bedrängnis, hat er Stadtrechte verliehen.'[35] Schon der ,in Urkunden nach dem Jahre 1078

---

[29] Krones a. a. O. S. 21.

[30] Dieser Übergang kommt hier für uns in Betracht: er führt aus dem Tale der Teichel, eines Zuflusses der Steyr, ins Ennstal bei Liezen. Der Weg aus dem Donautal und von der Stadt Enns über den Pyhrn wieder ins Ennstal führte an Stadt und Burg Steier vorüber.

[31] Enns ist ,bereits 1185 als Münzstätte der Ottokare bezeugt.' Vancsa a. a. O. S. 359. — ,Im Jahre 1175 wird die Stadt Ens als Stadt des Markgrafen von Steyr bezeichnet.' Strnadt, ,Die Geburt des Landes ob der Ens', Linz 1886, S. 85.

[32] Vancsa a. a. O. S. 361.

[33] Vancsa a. a. O. S. 359.

[34] Dessen, der, wie oben gesagt wird, nach dem Jahre 1078 in Urkunden auftritt. In seinem Geschlechte pflegt der Name Ottokar vom Vater auf einen Sohn überzugehen, weshalb man es auch in der Geschichte nicht selten das der Ottokare nennt.

[35] ,Die österreichisch-ungarische Monarchie in Wort und Bild'. Bd. ,Oberösterreich und Salzburg'. S. 81.

auftretende Markgraf Otakar hatte, wie aus zahlreichen Urkunden des Klosters Garsten [36] zu ersehen ist, seinen ständigen Aufenthalt in der am äußersten nördlichen Punkte seiner Mark gelegenen Stiraburg genommen, welche erst sein Sohn, Markgraf Liupold, verläßt.' [37] Auch als auf Grund des Vertrages von Georgenberg bei Enns vom Jahre 1186 nach dem Hinscheiden des Letzten aus dem Geschlechte der Chiemgauer oder späteren Traungauer, Ottokars IV., das Herzogtum Steier im Jahre 1192 an den Babenberger Leopold V., den Herzog von Österreich, fiel, blieb die ,Burgstadt Steier' in Ansehen: unter anderen ,beherbergte sie den Landesfürsten [den letzten Babenberger Friedrich II. den Streitbaren] im September 1233.' [38] Als nun Friedrich II. in der Schlacht an der Leitha im Jahre 1246 gegen die Ungarn gefallen war und deren König Bela Anspruch auf das Babenbergische Erbe erhob, drang Ottokar Przemysl, der Sohn des Böhmenkönigs Wenzel I., in Steiermark ein, nahm ,nach der Besetzung von Ens, dem Hauptorte des steyrischen Vorlandes, den Titel eines Herzogs von Steyr an, . . . die Besetzung von Wiener-Neustadt öffnete ihm das Tor zum eigentlichen Steyrlande . . . und am 30. August 1252 bewog er den Dietmar von Steyr, welcher die Stadt Steyr besetzt hielt, zur Übergabe dieser Stadt, wofür er ihm [nebst anderem] sein bisheriges Burglehen im Schlosse Steyr auch für die Zukunft zusicherte.' [39] So kam der Przemyslide in den Besitz der ,wichtigen Festung des Ennstales'.[40]

Damit sind wir bis in die Zeit gelangt, in die man gewöhnlich die Entstehung des Laurin A verlegt. Wir brauchen uns nach all dem nicht zu wundern, daß dessen Dichter von der Burg Steier Kenntnis hatte, ja, wir würden auch nicht erstaunt sein, wenn sie auch in anderen Dichtungen der Heldensage und außerhalb einer Verbindung mit Dietleib

---

[36] Das Kloster liegt unweit und südlich von der Stadt Steyr an der Enns. Es war von Ottokar selbst im Jahre 1080 oder 1082 gegründet worden. (Vancsa a. a. O. S. 278 f.)

[37] Strnadt a. a. O. S. 51.

[38] Krones a. a. O. S. 205.

[39] Strnadt a. a. O. S. 109. Die Urkunde führt auch Krones a. a. O. S. 515 an.

[40] Vancsa a. a. O. S. 499.

von Stîre vorkäme. Das letztere ist aber nicht der Fall: die Burg *Stîre* erscheint überall, wo sie in der Heldensage genannt wird, als Sitz und Eigen Dietleibs oder seines Vaters Biterolf; diese Erfindung kann, da sie in der ursprünglichen Dietleibsage durch nichts veranlaßt war, ja dieser nach deren Heimat und Wesen fremd und geradezu zuwider gewesen sein muß, nur auf einen Dichter zurückgeführt werden. Das ist nach allem der Verfasser des aller Wahrscheinlichkeit nach ältesten aller Gedichte, in denen wir einem Dietleib von Steier begegnen: der Dichter des Laurin A.

Dann aber sind wir zu einem weiteren Schlusse berechtigt: Wo immer späterhin von Dietleib von Steier die Rede ist, geht dies unmittelbar oder durch irgendwelche Vermittlung auf den Einfluß des Laurin A, auf die Bekanntschaft mit diesem Gedichte zurück.

Diese Annahme soll nun weiter verfolgt werden. Vorausgeschickt sei gleich, daß sie sich der allgemein angenommenen zeitlichen Abfolge der Gedichte, die in Betracht kommen, ohne weiteres einfügt [41] und auch inhaltlich keine Schwierigkeiten hervorruft, vielmehr, wie ich glaube, in sich wahrscheinlich ist und die Auffassung der Verhältnisse vereinfacht.

Denn wie auf der einen Seite der Laurin A noch den Zusammenhang mit der alten Dietleibsage in erkennbaren Spuren bewahrt, so enthält er bereits die wichtigsten Ansätze zu dem Weiterkeimen, das wir in späteren Gedichten bemerken. Wenn auch eine Verbindung zwischen Dietrich von Bern und Dietleib schon vorher muß hergestellt gewesen sein, wie namentlich die Thidrekssaga lehrt, so ist doch der Laurin A, so viel wir wissen, das erste deutsche Gedicht, in dem ein solcher Zusammenhang schriftlich festgelegt wurde. War aber Dietleib einmal mit Dietrich verknüpft, so ergab sich von selbst für ihn auch ein Verhältnis zu Etzel, als dessen Gast und Schützling der Berner in ältester deutscher Heldensage bekannt war. Die Lage der Burg Steier ferner und die engen Beziehungen, in denen sie und das Gebiet, in

[41] Nur wegen der Entstehungszeit des Biterolf s. oben S. 10 und Euphorion. 16. Ergänzungsheft. S. 8 ff.

dem sie liegt, seit langer Zeit zu Österreich stand, mußten geradezu dahin führen, Dietleib auch mit Vertretern Österreichs in der Heldensage in irgendein Verhältnis zu bringen. Beides ist denn auch sehr bald geschehen.

Über das Verhältnis, in dem Dietleib zu dem Berner im Laurin steht, sagt Müllenhoff a. a. O. S. L f.: ‚Nach seinem Auftreten mit Hildebrand und Wolfhart muß man doch annehmen, daß er nicht nur mit ihnen von Bern ausgeritten ist, sondern auch wie sie zu Dietrichs Mannen und Gesinden gehört. Allein 602 ff. [= Holz V. 598 ff.] bietet er diesem erst seinen Dienst an und erst 789—821 [= Holz V. 783—815] bringt Hildebrand es unter ihnen zu einer *gesellescha ft*, doch ohne daß darauf ein dauernder Aufenthalt in Bern folgt: 1691 ff., 1753—1758 [= Holz K V. 1657 ff., K V. 1720—1725] begibt sich Dietleib nach vierzehntägigem Verweilen [42] mit seiner Schwester heim nach Steier. Offenbar ward dieses als ein selbständiges, sowohl von Bern als von Etzel unabhängiges Land und Fürstentum [43] gedacht, von wo aus Dietleib nach beiden Seiten hin verkehrte.‘ Etzel bringt Müllenhoff deshalb herein, weil er das Gedicht von Biterolf für älter hält als den Laurin; wir wollen von d i e s e r Beziehung, die die Dietleibsage nach unserer Meinung erst später hergestellt hat, hier absehen. In der Hauptsache aber ist Müllenhoff beizupflichten. Dies tut auch Holz, wenn er sich äußert (a. a. O. S. XXXXII): Dietleib ist ‚wie überall als von Dietrich unabhängig und nur mit ihm befreundet gedacht‘. Nur die Worte: ‚wie überall‘ werden wir später nicht bestätigt finden.

Dietleibs Teilnahme an den Kämpfen des Berners gegen Siegfried und seine Mitstreiter hat also der Dichter des Laurin für seine Geschichte als Begründung für das Zusammenwirken der Beiden nicht verwertet. Er mag aber davon gewußt und jene Sage bei seinen Zuhörern als bekannt vorausgesetzt haben. N a c h t r ä g l i c h hat er dann die

[42] Ohne diesen Aufenthalt nach A V. 1575 f., dem ‚alten Text‘ nach Holz Ausg. S. XVI.

[43] Dietrichs ‚Gesellen . . . sind [im Laurin] wie er selbst . . . sämtlich F ü r s t e n‘ (Müllenhoff im Namenverzeichnis unter ‚*Dietrich*‘), unter ihnen auch Dietleib (derselbe ebenda unter ‚*Dietleip*‘), s. V. 707. 841. 962. 977. 1017. 1026. 1031. 1035. 1636. 1654.

Helden durch eigene Erfindung aneinander geheftet (V. 813 bis 816):

her Dietleip und her Dietrîch
wider aller manne gelîch
swuoren dô geselleschaft
(si hêten beide grôze kraft).

Schon in V. 786 f. hatte Hildebrand seinem Herrn den Abschluß einer solchen Verbindung eben durch den Hinweis auf dessen Stärke als wertvoll anempfohlen: *der [= Dietleip] ist gar ein starker man.* Er gilt also dem Berner in dieser Eigenschaft als ebenbürtig. Deswegen habe ich die Stellen hergesetzt.

Vom Laurin A läßt sich also zusammenfassend sagen: Aus der ältesten Dietleibsage stammt *daz merwunder* und die Vorstellung von des Helden schon in früher Jugend betätigter Riesenstärke, aus etwas späterer, aber immer noch vorliterarischer Entwicklung wohl eine Beziehung zu Dietrich, die der Tiroler Spielmann so wendet, daß Dietleib an den Abenteuern des Berners mit dem Zwergenkönig Laurin teilnimmt, allerdings ohne sein Mitwirken zu erklären. Ganz frei erfunden hat er Dietleibs Schwester und seine Ansässigkeit in der Burg *Stîre.*

Der Rosengarten A.

Der Rosengarten A, dessen ältester Text nach Holz ‚1250 oder bald nachher' entstanden ist (Die Gedichte vom Rosengarten, S. XCV), und zwar in Österreich (ebenda S. XCI), kennt nach dem Ausweis der schon mehrmals erwähnten Strophe 119 auch noch die Sage von Dietleibs Kampf mit einem *merwunder* (V. 4). Dieser gilt auch hier als ein gefährliches Abenteuer, denn Dietleib ist, wie Rüdiger erzählt, *worden wunt . . . des lîbes ungesunt.* Der Dichter verlegt es nach *Sibenbürgen* (V. 3). Diese auffallende Angabe erklärt Jiriczek a. a. O. S. 325 so: ‚Die Versetzung nach Siebenbürgen ist nur eine Verlegung des wunderbaren Abenteuers in ein fernes, halb unbekanntes Land.' Nun hätte der Dichter für seinen Dietleib *von Stîre* — denn so heißt er auch hier — eine ‚Versetzung' in die Ferne an sich gar

nicht nötig gehabt: *merwîp* hätte er, der ohnehin unseren Helden nach *Wiene* führt,[44] nach dem Vorbilde des Nibelungenliedes näher haben können, denn dort findet Hagen drei *wîsiu wîp,* von denen zwei ausdrücklich *merwîp* genannt werden, in einem *brunnen* nahe der Donau. Aber in einem Lande fern von der österreichischen Heimat des Dichters und von Dietleibs *Stîre* hatte sich eben schon in der ältesten Sage der Kampf dieses Recken mit dem Meerwunder zugetragen und der Verfasser des Rosengartens A hat ihn von der Nordseeküste nach Siebenbürgen verlegt, weil schon vor ihm Dietleib im Südosten angesiedelt worden war und wahrscheinlich dem Dichter und seinen Zuhörern Siebenbürgen interessanter war als jener Meeresstrand.

In innigem Zusammenhange mit der Handlung des Rosengartens steht das Abenteuer Dietleibs mit dem Meerwunder durchaus nicht. Man merkt vielmehr deutlich die Absicht des Verfassers, mit der Erzählung davon seine Sagenkenntnis zu bekunden. Die Geschichte von dem Meerweibe herüberzunehmen, dazu mag ihn der Laurin angeregt haben, aber gekannt muß er sie anderswoher haben, denn die Anspielung im Laurin kann nur jemand verstehen, der von jener Sage schon weiß.

Aus der alten Sage trägt der Dichter des Rosengartens A sodann den Namen von Dietleibs Vater Biterolf nach, der durch die Thidrekssaga bestätigt wird, im Laurin A aber nicht vorkommt. ‚Wenn er ferner in der Thidrekssaga bei einem Wettkampfe mit Walther kämpft, so kann dies nicht ohne Zusammenhang mit dem gleichen Faktum im Rosengarten A sein‘ (Jiriczek a. a. O. S. 323). Gerade weil Dietrich vor *Walther von dem Wasgensteine sorge* hat, der *an dem Rîne der küensten recken ein*, also ein besonders gefährlicher Gegner ist, dem selbst Hildebrand — *der wîse* — *sînen kempfen, weiz got, niht vinden kan, wan Dietleip von Stîre, der ist ein starker man . . . der degen junge* (Str. 105 f.), wird Dietleib aufgeboten, an dem Kampfe gegen die rheini-

[44] Wie wir später erkennen werden, reichte übrigens sogar Dietleibs eigenes Reich Steier nach den Vorstellungen des Dichters und in Übereinstimmung mit der Geschichte der Steiermark bis zum Jahre 1254 an die Donau.

schen Helden teilzunehmen. Als jung, nach Str. 267 f. sogar als ungewöhnlich jung für einen Kämpfer[45] und als ungewöhnlich stark, erscheint übereinstimmend mit der alten Dietleibsage der Recke also auch hier. Wenn ihm ferner Walther vorhält, er sei *niht gewahsen noch ze eime man* (Str. 267, V. 3) und ihn gleich darauf einen *tôren* heißt (Str. 269, V. 3), so mag auch darin ein ganz alter Zug bewahrt sein, denn auch in der Thiðrekssaga (c. 111) halten Vater und Mutter den Knaben, der nicht sehr frühreif in seinem Wachstum war,[46] für einen Dummkopf.[47]

Auch im Rosengarten A finden wir Dietleib an der Seite des Berners wie im Laurin. Während er aber in letzterem Gedichte in dessen Kreis hereingeschneit kam, wird hier, wie wir gesehen haben, eine Begründung unternommen. In einer Verbindung mit Dietrich hat also unser Dichter den Helden schon vorgefunden, in dem Berichte von dem Kampfe zwischen Siegfried und Dietrich mit den Ihrigen und im Laurin A, die Begründung aber hat er selber erfunden. Das bekennt er auch selbst, indem er den Berner sagen läßt: *ich hân im* [= Dietleib] *gedienet kleine, daz riuwet iezuo mich* (Str. 107, V. 2). Ich verstehe diese Worte so, wie sie Wilhelm Grimm in der Einleitung zum Rosengarten (S. XXIX)[48] und ihm folgend Jänicke (D. H.-B. I, S. XXXI) aufgefaßt haben: ‚Dietrich bedauert, sich den Dietleib nicht durch Gefälligkeit verpflichtet zu haben.'

---

[45] S. auch Schönbach a. a. O. S. 24: im Rosengarten A ist *der junge* das Prädikat Dietleips (in D ‚*der hôchgemuot*').

[46] *firir þvi at eigi er hann mioc bradgœrr i upruna sinum.* Allerdings war einige Zeilen vorher berichtet worden: *Sun hans [= þetleifr] er ungr oc mikill vexti.* Aber der Widerspruch ist nur scheinbar. Die von uns zuerst angezogene Stelle trägt eine Angabe aus noch früherer Jugend des Helden nach.

[47] *fol.*

[48] In der D. H.-S. nimmt er die Worte *gedienet kleine* offenbar in dem Sinne, daß durch *kleine* wie so oft im Mhd. das Gegenteil von ‚bene mereri' ausgedrückt sei und schließt daher aus Dietrichs Äußerung auf ein ‚früherhin nicht ganz gutes Vernehmen' zwischen den beiden Helden (a. a. O.³ S. 216). Die Worte können aber ganz schlicht gemeint sein: *kleine* = ‚(leider) gar nicht', und Wilhelm Grimm zieht die Folgerung selber nicht ganz entschieden: ‚Worauf sich das [der oben herangezogene Vers] bezieht, weiß ich nicht zu erklären.'

Dietleib ist von allen elf Streitern des Berners der einzige, der nicht sein Mann ist;[49] allen anderen hat Dietrich also schon *gedienet* wie sie ihm, sie waren ihm alle verpflichtet, nur Dietleib nicht. Ein Zusammenwirken Dietleibs und des Berners war also dem Verfasser des Rosengartens A schon aus älterer Dichtung bekannt, aber es war dort gar nicht (im Laurin A) oder nicht genügend erklärt gewesen. Empfindung für einen solchen Mangel ist ihm zuzutrauen: er ‚ist in dieser Beziehung das vollständige Gegenteil seines Collegen und Zeitgenossen', des ersten Laurindichters: er ‚erzählt zwar recht hölzern, ist aber doch stets bemüht, über den innern Zusammenhang seiner Geschichte Klarheit walten zu lassen' (Holz, Laurin S. XXXXV). Hier vermißt er in seinen Quellen diese Klarheit und sein Bedauern spricht aus jenem Verse.

Ebenfalls aus älterer Sage stammt es nach dem Ausweis der Thiđrekssaga, wenn der Rosengarten A voraussetzt, daß zwischen Dietleib und Walther schon vor ihrem Zweikampfe Beziehungen bestanden haben. Es müssen gute gewesen sein, denn Walther ist sichtlich unangenehm überrascht, daß ihm gerade Dietleib entgegentritt: *wer hât dich ze strîte her gein mir erkorn?* (Str. 267, V. 2). Er fragt ihn: *bist du Biterolfes barn?* Den Namen seines Gegners hat ihm niemand gesagt. Dennoch vermutet oder weiß er, wen er vor sich hat, und kennt dessen Vater bei Namen. Schönbach a. a. O. S. 24 schließt, daß der Dichter Verwandtschaft zwischen den beiden Helden angenommen habe. Das Gedicht von Biterolf und Dietleib behauptet eine solche ausdrücklich. Jedenfalls liegt in Walthers Worten, Str. 269, V. 2 f.,

waz hilfet guotiu triuwe, der darwider übel tuot?
guotiu triuwe an tôren lützel helfen kan

ein Vorwurf und ein zweimaliger deutlicher Hinweis auf ein in der Vergangenheit begründetes Treueverhältnis zwischen ihnen.

[49] Zu seinen Mannen gehört als Hildebrands Bruder von Geburt aus sicherlich auch der Mönch Ilsan. Allerdings muß auch dieser, wie Holz in seiner Ausgabe S. CVII hervorhebt, ‚besonders geladen werden': er ist eben nicht zur Stelle, sondern weilt im Kloster. — Im Rosengarten D ist er dem Berner auch eidlich verpflichtet, s. Str. 78. 100.

Daß der Dichter des Rosengartens A nach dem Zweikampfe ein neues Band um die beiden schlingt, werden wir demnächst besprechen.

Er hat aber Dietleib auch mit Österreich in Verbindung gesetzt (vgl. Holz, Ausg. S. XC f.): Dietrichs ‚Bote findet nicht ihn, wohl aber den alten Biterolf . . . zu Haus. Dieser verweist ihn nach Bechelaren, wo Dietleib bei Rüdiger verweile, aber . . . der Bote . . . findet . . . den jungen Helden zu Wien vor dem Münster[50] stehen‘ (Wilhelm Grimm, D. H.-S.[3] S. 216).

Holz führt diese ‚österreichischen Notizen‘ als Anzeichen für die österreichische Heimat des Rosengartens A vor (a. a. O. S. XC f.); auch daß eben unser Dietleib von Steier ‚als ganz hervorragender Held gilt, der, obgleich noch in früher Jugend stehend (Str. 267 f.), doch imstande ist, dem berühmten Walther zu widerstehen‘ (ebenda), ‚sieht entschieden nach Localpatriotismus aus‘ (a. a. O. S. CVIII u.).

Hier ist aber nach meiner Meinung zu unterscheiden: Dietleibs Jugendkraft kennen wir schon als Eigen der alten Sage. Auch mit Walther war er schon vor dem Rosengarten A zusammengebracht.

Dagegen waren für die ‚auffällige Erwähnung des Münsters zu Wien Str. 122‘ (Holz a. a. O. S. XCI) gewiß örtliche Gründe maßgebend.

Solche konnten sich aber doch wohl erst geltend machen, wenn schon früher Dietleibs Sitz nach Steier verlegt war. Dann allerdings ergab sich der Gedanke, diesen Helden auch in das benachbarte und geschichtlich seit dem Jahre 1192 mit der Steiermark eng verbundene Österreich zu führen, namentlich für einen österreichischen Dichter fast von selbst.

In Steier hat nun der Dichter des Laurin A Dietleib ansässig gemacht.

Daß der Verfasser des Rosengartens A den Laurin A gekannt hat, glaube ich Beitr. 50, S. 167 ff. gezeigt zu haben.

Ebendahin führen uns nun diese Erwägungen.

Sollten unabhängig voneinander beide Dichter auf *Stîre* als die Burg Dietleibs, des Helden von norddeutscher Meeresküste, verfallen sein? Ich glaube, weit wahrscheinlicher ist,

---

[50] *vor eime munster* nach dem Text von Holz: ‚*dem* ma‘.

daß der Verfasser des ältesten Rosengartengedichtes sie als solche aus dem ältesten Gedichte von Laurin gekannt und herübergenommen hat.

Ich glaube ferner, daß der Verfasser des Rosengartens A dem Laurin sogar nachträglich eine Stütze hat unterschieben wollen: dort hat er Dietleib in Gesellschaft von Mannen Dietrichs auftreten gesehen, aber ohne Erklärung ihres Beisammenseins. Diese bringt nun er bei: Dietleib hat schon einmal, vor dem Abenteuer mit dem Zwergenkönig, diesem geholfen, eben gegen die Helden am Rhein, und zwar deshalb, weil er dazu von dem Berner war aufgerufen worden. Damals war er, wie wir schon gehört haben, *niht gewahsen noch ze eime man* (Rosengarten A Str. 267, V. 3), er stand noch in seiner *kintheit* (ebenda Str. 268, V. 2). Gar so jung stellt ihn der Dichter des Laurin nirgends dar. Erst im Laurin führt er sodann das Meerwunder im Schilde: im Rosengarten ist in die Handlung der Kampf eingeflochten, durch den er sich das Recht dazu erworben hat. ‚Gewiß beabsichtigte der erste [Rosengarten-] Dichter, mit seinem Werke einen Nachtrag zum Inhalte der Nibelunge Not zu liefern', sagt Holz a. a. O. S. CXIII: wahrscheinlich beabsichtigte er auch, einen Teil der Vorgeschichte des Laurin zu bieten. Jedenfalls hat er die Handlung seines Gedichtes zeitlich vor die des Laurin verlegt und es wäre demnach begreiflich, wenn sich von dieser ‚im Wormser Rosengarten keine Spur' fände.[51] Vielleicht liegt aber eine solche auch außer dem aus der Zwergengeschichte beibehaltenen Namen *Stîre* für Dietleibs Wohnsitz doch noch vor: in der Angabe nämlich, daß wie im Laurin A Dietrich und Dietleib so im Rosengarten A Walther und Dietleib nach grimmigem Kampfe, der aber friedlich ‚geschieden' wird, *eitgesellen* werden (Str. 276, V. 4). ‚Von dieser Verbindung beider Helden weiß sonst kein Gedicht' (Wilhelm Grimm, D. H.-S.[3] S. 276).

Wir sind also auf einem zweiten Wege zu der Erkenntnis gelangt, daß der Rosengarten A den Laurin A gekannt und benutzt hat.

---

[51] Man muß sich ja auch sagen: Das Gedicht vom Rosengarten hätte durch ein Hereinziehen ‚der Zwergensage' gar nicht gewonnen: Dann aber dürfen wir Derartiges von einem Dichter auch nicht verlangen, wenn er sie gekannt hat.

Welchen Anteil hat nun der Verfasser des Rosengartens A an der Entwicklung der Dietleibsage genommen?

Aus der ältesten Dietleibsage nahm er die Geschichte vom Meerwunder, den Vater des Helden, die Vorstellung von seiner Jugend und Kraft, aus der Erzählung vom Zweikampfe der berühmtesten Helden und aus dem Laurin A Dietleibs Stellung an der Seite des Berners, aus dem Laurin A Dietleibs Burg Steier. Aus eigenem hinzugetan hat er Dietleibs Beziehungen zu Österreich.

Diese letzteren erlauben uns nun auch, zu der Frage nach der Heimat des Dichters des Rosengartens A einen Beitrag zu liefern.

So nahe nämlich eine Verknüpfung Dietleibs von Steier mit Österreich nach dem Stande der Dinge lag, so sonderbar ist sie im Rosengarten A herbeigeführt: Die Geschichte von dem Meerwunder hätte auch untergebracht werden können, wenn Dietleib von dem Boten in *Stîre* wäre daheim gefunden worden. Der Held wird also nach Bechelaren und nach Wien nur geführt, damit beide Orte und der *milte marcgrâve*[52] sowie das *münster* in Wien im Gedichte vorkommen. Was Dietleib vor dem *münster* sonst tut, als daß er dort steht, erfahren wir auch nicht.

Vielleicht haben den Dichter zu diesen bei den Haaren herbeigezogenen Erfindungen Beziehungen zu Geistlichen einer Wiener Kirche veranlaßt, vielleicht außerdem ein Bildwerk an der Außenseite dieser Kirche, das ihn an das *merwunder* erinnerte, von dem er soeben erzählt hatte (Str. 119, V. 3 f. — das *münster* wird in Str. 122,[2] erwähnt).[53]

Beide Möglichkeiten lassen sich greifbarer gestalten. Zunächst die zweite:

---

[52] Diese Benennung war gewiß in diesem Zusammenhange ausreichend deutlich für jeden, der etwa die Nibelungen kannte; aber bezeichnend ist es doch, daß der Name *Ruedegêr* gar nicht vorkommt, denn das schon beweist, wie unwichtig dieser Held für die Handlung des Rosengartens A war. Im Rosengarten D, wo er Etzels Bote an Kriemhild ist und in Worms mitkämpft, ändert sich das.

[53] In Vergils Aeneis I V. 455 ff. — ich denke selbstverständlich nicht an ursächlichen Zusammenhang — bewundert Aeneas in Karthago bildliche Darstellungen des trojanischen Krieges, ja *se quoque principibus permixtum adgnovit Achivis* V. 488.

Wenn wir an ein Werk der bildenden Kunst denken, so brauchen wir keineswegs vorauszusetzen, daß der Baumeister oder der Steinmetz dabei an ein *merwunder* oder überhaupt an die deutsche Heldensage gedacht habe. Für einen Beschauer von einiger Einbildungskraft, also einen Dichter, konnte der Anblick eines halb menschlich, halb tierisch gebildeten Geschöpfes, besonders etwa einer Sirene, genügen, um eine solche Gedankenverbindung hervorzurufen. Daß *merwunder* oder *merwîp* für *siren* gesagt wurde und umgekehrt, lehren die Wörterbücher. Aber auch ‚dem Kreise mythologischer Vorstellungen‘ der christlichen Kunst ‚gehören die Sirenen an‘. ‚Schon das christliche Altertum hat Odysseus und die Sirenen dargestellt. Noch Honorius von Autun weiß von ihnen zu erzählen und gibt ihrer Darstellung einen mystischen Sinn. Demgemäß erscheint auch auf mittelalterlichen Skulpturwerken und Malereien die fischschwänzige Sirene als Symbol der Verlockung. . . . So sah sie offenbar Dante als Bild der Sinnenlust an Portalen stehend, entkleidet (fendendo i drappi e mostravami il ventre Purg. XIX, 32) und so sieht man sie in Rouen und S. Denis.‘ Aber auch in Verbindung mit einem Sinnbild der durch die Taufe gereinigten und wiedergeborenen menschlichen Seele erscheint, mit ‚einem Fische in der Hand, die fischgeschwänzte Sirene‘, so in ‚Sculpturen in den Domen zu Basel und Freiburg, wo der ihr Junges säugenden Sirene ein mit Ungeheuern kämpfender Ritter, oder in Zürich, wo ihr ein menschenverschlingender Löwe gegenübersteht‘. So Franz Xaver Kraus (‚Geschichte der christlichen Kunst‘, II. Bd., 1. Abt., S. 401, 403) unter Hinweis auf Ferdinand Pipers ‚Mythologie und Symbolik der christlichen Kunst von der ältesten Zeit bis ins 16. Jahrhundert‘. Diesem Werke entnehme ich die Worte: Es ‚lassen sich in der mittelalterlichen Kunst vom 10. Jahrhundert bis zu Ende und in das Zeitalter der modernen Kunst Sirenen nachweisen.‘ [54] Die

[54] a. a. O. S. 386. Von den nun aufgezählten Darstellungen ist für uns besonders wertvoll eine auf einer ‚Kupferschale im Schatz des Halberstädter Domes‘: ‚drei weibliche Figuren mit Vogelbeinen und einem in Arabesken ausgehenden Schweif, von denen die eine mit Keule und Schild bewehrt ist‘ (S. 387): man dachte sich solche ‚*monstra*‘ also auch bewaffnet wie die Dietleibsage das *merwîp*.

Sirene, findet sich häufig an Kapitälen, . . . als Weib mit einem Fischschwanz.‘ [55] ‚Auch an der Kirche des Schottenklosters zu Regensburg, auf der einen Wand zur Seite des reichgeschmückten Portals etwa aus dem Anfang des 13. Jahrhunderts, sieht man zwei weibliche Gestalten mit Fischschwänzen, womit sie sich verschlingen, neben der auf einem Kragstein thronenden Maria mit dem Kinde, während unter derselben eine Art Krokodil [56] gebildet ist, welches einen Menschen im Rachen hat, einen anderen mit seinem Schlangenschwanze umschlungen hält. Das ist derselbe Gegensatz der Lockung und Gewalt des Bösen, der eben an den Skulpturen zu Zürich bemerkt wurde, aber auch der Gegensatz der Maria gegen diese dämonischen Mächte‘ (S. 389).

Das Regensburger Kloster nun, zu dem diese Kirche gehörte, ist das Mutterkloster der Wiener Schottenmönche geworden: ‚Im Jahre 1156 berief Herzog Heinrich von Österreich aus Regensburg, seiner früheren bayrischen Residenz, schottische Benediktiner des Klosters St. Jacob in seine neue österreichische Residenz Wien, wo das Schottenkloster (Beatae Mariae ad Scotos) entstand.‘ [57] Die im Jahre 1200 geweihte Abteikirche [also *ein münster*] stand bereits an der Stelle der heutigen Kirche. . . . Sie wurde im damals maßgebenden romanischen Stil aufgeführt und es dürfte so manches Motiv für den Bau aus der berühmten Regensburger St. Jakobskirche herübergenommen worden sein.‘ ‚Die Nachrichten, die sich über die erste Gestaltung erhalten haben‘, und die ‚über die Ausstattung der Stiftskirche in den ältesten Zeiten sind sehr mager.‘ Auch ‚von dem alten Bau‘ selbst, ‚den schon 1296 das erste Brandunglück heimsuchte‘, besteht nur noch wenig: ‚Insbesondere

---

[55] a. a. O. S. 388. Es folgen Beschreibungen von Bildern im Großmünster zu Zürich, im Münster zu Basel und in dem zu Freiburg im Breisgau und anderen, die aber nicht Deutschland oder einer späteren Zeit angehören. In dem zuletzt genannten steht auch ‚ein Mann, gleichfalls mit einem fischartigen Unterleib. . . . aus dem zwölften Jahrhundert‘ (S. 389).

[56] Also vergleichbar mit einem Wassertier, was wieder an die Vorstellungen von einem *merwip* erinnern konnte.

[57] Vancsa a. a. O., Bd. I, S. 334.

muß zweier charakteristisch romanischen Sculpturen Erwähnung getan werden, deren aber nur eine aus dem Mauerwerk ausgelöst werden konnte. Sie . . . stellt einen liegenden Löwen mit der romanisch stilgerechten Mähne, in Sandstein ausgeführt, vor, der in seinen Vordertatzen einen Menschenkopf hält; . . . die zweite Sculptur ist, so weit man sie sehen konnte, mit der ersteren fast gleich.‘ [58] Ein ‚menschenverschlingender Löwe‘ steht, wie wir eben erfahren haben, im Münster zu Zürich einer Sirene gegenüber. Die Schottenkirche in Wien war ‚*in honorem dei et laudem sue genitricis gloriose virginis M a r i e ac in commemoracionem beati Gregorii*‘ [59] geweiht. Es ist also sehr wohl möglich, daß auch an ihr eine Sirene dargestellt war, vielleicht ähnlich wie in Regensburg in Verbindung mit einem Marienbilde, um die Macht der seligsten Jungfrau über die dämonischen Gewalten und ihre Hilfe gegen die Verführungen der sündigen Welt zu veranschaulichen.[60]

---

[58] ‚Geschichte der Stadt Wien, herausg. vom Altertumsvereine zu Wien‘. I. Bd.: ‚Mittelalterliche Baudenkmale Wiens aus der Zeit vor den Habsburgern. Von Dr. Karl Lind.‘ S. 510 ff.

[59] Ebenda S. 511.

[60] Neben der Schottenkirche kämen von Wiener Kirchen wohl nur der Stephansdom und die St. Michaels-Kirche in Betracht. An den ersteren hat Schönbach gedacht (ebenda S. 552). Er ist im Jahre 1147 eingeweiht worden, und ‚ganz sicher gehört die mittlere Partie des westlichen Teiles der heutigen Kirche, d. i. die Mitte der Fassade mit den beiden die Türme tragenden Flügeln, die Vorhalle mit dem Riesentor und dem Raume darüber . . . einem Baue aus einer nur wenig jüngeren Bauzeit als 1147‘ und ‚dem romanisch-gotischen Übergangsstile an‘ (ebenda S. 493 ff.): ‚Besonders interessant sind die Kapitäle hinsichtlich ihrer Ausstattung . . . mit eingefügten Tier- und Menschengestalten. . . . Über den Kapitälen zieht sich friesartig ein breites Gebälk hin, das mit Bildwerk in starkem Relief geschmückt ist. Die Darstellungen sind von mannigfaltiger Art, verleugnen aber den Charakter der im romanischen Stile so beliebten fratzenhaften mystischen Bilder keineswegs. Wir sehen . . . Figürchen, halb Mensch, halb Schweinchen, Löwen, . . . Vögel mit Menschenköpfen und ineinander verschlungenen Schweifen, drachenartige Tiere u. a.‘ Ein ‚Vorbau der Portalhalle trägt Spuren einer ehemaligen Friesverzierung, . . . von Säulchen getragen, die auf Menschen- und Tierbildern . . . aufsaßen.‘ ‚Der besagte Vorbau zeigt noch weiteren ornamentalen Schmuck,‘ unter anderem ‚eine Kampfszene zwischen einem Löwen und einem Menschen (Samson?)‘:

Für das Kloster, dem die in Rede stehende Kirche diente, sind literarische Beziehungen für das 13. Jahrhundert nachgewiesen: ‚ein gewisser Eberhard, Spielmann des Herzogs Leopold VI. (VII.?) macht dem Wiener Schottenkloster ein Geschenk von rotem Tuch, demselben Kloster schenkt Wolfker, ein Spielmann des Bischofs Ulrich von Passau, einen *libellum theutunicum* (c. 1221), der doch wahrscheinlich deutsche Dichtung enthielt‘ (Kettner, ‚Die österreichische Nibelungendichtung‘ S. 287). Daß überhaupt ‚die Geistlichkeit sich am Rosengarten ergötzte, zeigt die Art, wie das Fährmannsabenteuer [im Rosengarten D] entstand; die Bearbeitung D [2] steht zu ihren Kreisen in naher Beziehung‘ (Holz, ‚Die Gedichte vom Rosengarten‘ S. XCIX f.): ‚der Dichter D [2], ein Rheinfranke und den Mönchen von Schönau freundlich gesinnt, vielleicht selbst einer von ihnen, führte den verhaßten Fährmann Norprecht, um ihn allgemein

---

diesen Menschen kann man nach der Abbildung bei Tschischka, ‚Der St. Stephansdom in Wien und seine ältesten Denkmale‘ (Wien 1832), Tafel XVI ganz wohl für ein halbnacktes Weib halten. — Die St. Michaelskirche — ‚wir erfahren aus dem Jahre 1219 von ihrer Erbauung‘ (‚Geschichte der Stadt Wien‘, I. Bd., S. 515) — zeigt in ihren ältesten erhaltenen Teilen ‚Spitzgiebel, an denen, gleichwie an den Ecken, ja mitunter in den Bogenbildungen des Frieses menschliche, fratzenhafte Figürchen, Tiergestalten, Blattornamente u. dgl. als besonders der romanischen Zeit eigene, höchst eigentümliche Verzierungen angebracht sind (vgl. Tafel XXVI)‘ (ebenda S. 519). Auch angesichts dieser Bauwerke kann also ein Beschauer an *merwunder* gemahnt worden sein. Aber freilich: Klosterkirchen waren das nicht und für uns ist es, wie sich zeigen wird, von Wert, eben eine Klosterkirche zu finden. Die Stephanskirche war die Hauptpfarrkirche von Wien, die St. Michaelskirche ‚wurde von Herzog Leopold dem Glorreichen im Jahre 1221 zur Pfarrkirche für die in der nahe gelegenen neuen Herzogsburg befindlichen Diener und das Gesinde, dann für alle, die sich in der Nähe anbauten, bestimmt‘ (Karl Lind in der ‚Österr.-ung. Monarchie in Wort und Bild‘, Bd. Wien, S. 54). Daß auch andere bildende Künstler — auch späterhin — sich mit derlei Vorstellungen befaßten, lehren z. B. Wiener Pfennige aus der Zeit des Herzogs Přemysl Ottokar (1251—1261), abgebildet und erläutert ebenda Tafel XVII, 25, 26: ‚gekrönte Harpyie‘, Tafel XVIII, 44, 45: ‚gekrönter Meermann mit zwei Fischschwänzen‘, 82, 83: ‚Meermann mit Mönchskapuze‘, auf S. 435 als ‚Meerungetüm‘ bezeichnet.

lächerlich zu machen, in den bereits weit verbreiteten Rosengarten ein . . . und ließ ihn von einem Mönche [— Ilsan —] durch Prügel demütigen' (ebenda S. XCV). Der streitbare Mönch Ilsan aber, an dem sich eben offenbar besonders ‚die Geistlichkeit ergötzte', ist ‚so, wie die Figur vorliegt, gewiß [schon] eine Schöpfung des [Rosengarten-] Dichters A[1]' (ebenda S. CVII). ‚D[3] allein macht Ilsan zu einem Predigermönche grauen Ordens, also zu einem Dominikaner, obgleich gewiß seine Persönlichkeit mehr zu einem Mönche der vornehmeren alten Orden als zu einem Bettelmönche paßt' (ebenda S. CXI f.): der älteste und vornehmste Orden des Abendlandes sind aber eben die Benediktiner, zu denen die Schotten gehören.

So hat also der Dichter des Rosengartens A Dietleib von Steier, und zwar in sehr auffälliger Art, zu Österreich in Beziehung gesetzt.

Der Biterolf.

Was von der alten Seeheldensage am ehesten zu greifen ist, die Geschichte vom Meerweib, verwertet der Dichter des Biterolf nicht mehr, und so sind die Spuren, die zu jener zurückführen, sehr verwischt.[61]

Eine Erinnerung an ihre alte Heimat, eine Bestätigung dafür, ‚daß die Dietleibsage ursprünglich in Norddeutschland heimisch war und . . . ihren Weg nach Oberdeutschland erst finden mußte', erblickt Jiriczek (a. a. O. S. 331) in Schönbachs Beobachtung (a. a. O. S. 29 f.), daß sich Biterolf Helche gegenüber für einen Recken *ûz Tenelant* ausgibt.

[61] ‚Der Biterolfdichter weiß schattenhaft von dem dänischen Helden', ‚der eigentlich oberdeutsche Dietleibdichter weiß von seinem Helden am allerwenigsten', sagt H. Schneider (Zs. 58, S. 121, 127). Gewußt hat der Dichter vielleicht mehr von ihm, da ja die Verfasser des Laurin A und des Rosengartens A, die aus ihren Quellen mehr wußten, seine Zeitgenossen und, gleich ihm, Deutsche aus dem Südosten waren, aber die Tatsache, daß in seinem Epos der Zusammenhang mit der ältesten Dietleibsage nur sehr schwach ist, bleibt bestehen.

der mit dem König *Fruote* in Etzels Land gekommen sei (V. 1898 ff.).[62]

Aus der alten Sage stammt ferner, daß Dietleibs Vater Biterolf heißt und die Vorstellung, daß Dietleib sehr jung und dabei ungewöhnlich stark ist. Die Angaben des Gedichtes über seine Jugend hat Schönbach a. a. O. S. 5 ff. eingehend behandelt. Sie ist im Vergleich zu seinen Taten so auffallend, daß Wilhelm Grimm (D. H.-S.[3] S. 139) den Dichter deshalb tadelt: ‚dritthalb Jahre war er alt, als Biterolf ihn verließ (4208), und zehn Jahre hernach (2059) unternahm er selbst den Zug nach dem König Etzel.' Aber die Sache fällt nicht dem Verfasser des Biterolf zur Last, da nach dem Ausweise der Thidrekssaga, des Lauin und des Rosengartens A schon die älteste Sage Dietleib als auffallend jungen Helden vorführt. Allerdings hebt der Biterolf diese Eigenschaft noch nachdrücklicher hervor als der Laurin und der Rosengarten und baut auf sie die ganze Handlung auf: die Kränkung Dietleibs durch Gunther und die Genugtuung, die er sich dafür durch den Zweikampf mit Gunther vor Worms holt.

Seine außerordentliche Leibeskraft läßt den Recken im Biterolf nur die ‚Vorgeschichte' betätigen, jedoch durch ‚ganz ungemeine Beweise' (Schönbach a. a. O. S. 7). Daß sich der Dichter mit diesen begnügt und ihnen in den Wormser Kämpfen nicht neue anreiht, hat mehrere Gründe, die wir z. T. schon kennen: Da in seiner Quelle für diesen Teil des Werkes der Zweikampf zwischen Siegfried und Dietrich die Hauptsache gewesen war, begreift es sich, daß hinter diesen beiden alle anderen Teilnehmer ‚zurücktreten' müssen. Ferner war in einem Kampfe gegen Gunther nicht Gelegenheit, so Erstaunliches zu leisten wie etwa gegen Hagen oder Walther; aber mit Hagen hatte sich Dietleib schon auf seiner Reise zu Etzel bei Oppenheim rühmlich gemessen und ihn verwundet, mit Walther wollen er und sein Vater vor Worms sich nicht schlagen, weil sie mit ihm verwandt sind (V. 9915—9988), eine Annahme, die

[62] In Jänickes Text gibt er sich für Frute selbst aus — infolge einer Konjektur des Herausgebers, hinsichtlich deren man wohl Rauff a. a. O. S. 13 recht geben muß.

allerdings erst der Dichter des Biterolf geschaffen hat, auf deren Hervorhebung er aber großes Gewicht legt (s. u.). Auf den Kampf mit Gunther aber war schon durch die ‚Vorgeschichte' Dietleibs (V. 2740 ff., 3006 ff., 4511 ff.) die Handlung des Gedichtes gerichtet worden und der junge Held besteht ihn mit solchem Erfolge, daß sein Turniergegner selber ihn lobt, V. 12.372 ff.:

Gunther der vil küene,
swaz ander ieman dâ gesprach,
des prîses er Dietleibe jach.

Dietleib hat also seine Ehre ganz nach seinen Wünschen wiederhergestellt und darauf war es dem Erzähler hier angekommen. Seine Leistungen während des Turniers gar zu genau gegen die anderer Helden abzuwägen, ist endlich deshalb nicht zu empfehlen, weil der Dichter hier alle Helden mit Scherz und heiterer Laune behandelt.

Das Wichtigste für uns ist, festzustellen, daß auch der Verfasser des Biterolf Dietleib als ganz jungen und besonders starken Recken kennt.

Als Heimat Dietleibs und seines Vaters gibt unser Gedicht Spanien an. Dies tut nur der Biterolf, und es ist demnach sicherlich erst eine Erfindung seines Verfassers, des einzigen Dichters, der unseren Dietleib geradezu zum Helden der Handlung eines ganzen Gedichtes gemacht hat.

Überblicken wir, um den Zweck dieser Erfindung zu erkennen, zunächst die Arbeit, die uns der Verfasser des Biterolf vorgelegt hat, und fragen wir, zu welchem Endziele sie geführt ist.

Die älteste Sage von Dietleib ist im Biterolf ziemlich in den Hintergrund gerückt und verdunkelt. Dafür treten eigene Neuerungen breit hervor. Für die Vorgeschichte hat sich der Dichter von Artusromanen anregen lassen. ‚Wie ein Aventiure suchender Artusheld verläßt Biterolf heimlich seine Residenz Toledo, um sich an Etzels Hof zu begeben, wo sich, wie in Artus' Tafelrunde, die Blüte der Ritterschaft vereint hat; wie ein anderer Wigalois zieht dann später sein Sohn Dietleib aus, den unbekannten Vater aufzusuchen; und mangelhaft motiviert und zwecklos wie in jenen Romanen sind die ritterlichen Taten, welche die Helden verrichten,

auch der den eigentlichen Hauptteil der Dichtung bildende Kampf, welchen Etzels Helden . . . mit den rheinischen . . . vor Worms ausfechten' (Vogt im Grundriß[2] II, S. 244). Damit hat der Dichter zugleich ein Gegenstück zu den Nibelungen und der Walthersage geschaffen:[63] Wie in den Nibelungen die Burgundenkönige mit großer Heeresmacht von Worms an Etzels Hof ziehen, zu einem Feste *ze sunewenden* eingeladen, das freilich *ein übel hôchzît* wird, so laden sich im Biterolf die Recken Etzels selber zu einem ritterlichen Feste *ze sunewenden* bei den Burgundenkönigen zu Gast, rücken mit gewaltiger Streitmacht vor Worms, aber das Unternehmen endet in Frieden, Versöhnung und Fröhlichkeit. Wie Walther als Kind an den Hof des Heunenkönigs gelangt, sich dann auf dessen Heerfahrten auszeichnet, später aber entflieht, um nach harten Kämpfen, die er in der Nähe des Rheins mit Gunther und dessen Mannen[64] bestehen muß, mit der Geliebten in seine Heimat nach Aquitanien oder Spanien zu gelangen, so zieht zuerst Biterolf aus seiner spanischen Heimat aus, hat in Frankreich mit Walther zu kämpfen, erreicht Etzels Hof und verrichtet in dessen Kriegen große Taten; als Knabe folgt ihm sein Sohn, besteht Kämpfe mit Burgleuten von Tronje und Metz, wird von den Königen von Worms und Hagen angerannt, kommt glücklich nach Etzelnburg und leistet Großes in Etzels Heer. Dann ziehen Vater und Sohn wieder westwärts, und nach ehrenvollem Waffenspiele vor Worms kehren sie nach Spanien heim zur Gattin und Mutter. Als Vorbild zu dem Wormser Turnier hat der Dichter des Biterolf eine Fassung der Sage von dem Kampfe Dietrichs von Bern und Siegfrieds ver-

---

[63] Die von Schönbach a. a. O. S. 29 ff. aufgezählten, insgesamt sehr fein beobachteten Parallelen zwischen Thidrekssaga und Biterolf zeigen, wie weit äußerstenfalls Übereinstimmungen beider Denkmäler erkennbar sind und auf eine gemeinsame Quelle zurückgeführt werden können. Sie sind hier verwertet, sofern sie mich überzeugt haben. Die anderen scheinen mir nicht so schlagend, daß sie nicht auch anders und leichter zu erklären wären als aus der alten Sage.

[64] Daß er die Walthersage in ihrer alemannischen Gestalt kannte, der zufolge die Gegner Walthers nicht Heunen, sondern eben Gunther und die Seinigen waren, muß man mit Jänicke (S. XVI) aus V. 716 f. schließen. ‚Aber ‚möglich, daß unser in der Heldensage so bewanderter Dichter b e i d e Versionen der Sage kannte' (Rauff a. a. O. S. 13).

wertet, an dem schon vor ihm Dietleib an der Seite des Berners teilgenommen hat. Wieder nach dem Beispiele der höfischen Epen hat er die Sache ins Ritterliche gewendet und allerdings die Einzelkämpfe zu Zusammenstößen großer Massen ausgestaltet. ‚Auch die Rückkehr Biterolfs und Dietleibs zu Dietlinde mit den ehrenden Grüßen der Helche und die Ankunft Dietlindes bei Helche erinnert daran, wie am Schlusse mancher Gedichte der Artussage die Gemahlin oder Geliebte des Helden an Artus Hof geführt wird' (Jänicke a. a. O. S. XXVI). Wirnts Wigalois hat Rauff a. a. O. S. 20 f. als Vorbild für den ersten Teil des Biterolf nachgewiesen.

Das alles ist aber nicht das Ziel der Handlung: Biterolf und Dietleib bleiben nicht in ihrem spanischen Reiche, sondern werden von Etzel mit Steier beschenkt und lassen sich dort, in der Burg Steier, die Biterolf gründet, nieder. Jänicke urteilt ganz richtig: ‚der Vorwurf des Gedichtes' ist ‚die Erwerbung der Steiermark durch Biterolf' (a. a. O. S. XXII). Dem dient alles übrige: ‚Der Dichter wollte, da Biterolf und Dietleib von Steier heißen' — den Dietleib von Steier kannte er, wie wir gesehen haben, aus dem Laurin —, ‚die vermeintlich fehlende Vorgeschichte, wie sie dorthin gekommen seien, ergänzen.'[65] Darum also klingt das Gedicht in einen Hymnus auf Steier aus. Um Steier zu verherrlichen, können die Helden, die es zu ihrem Wohnsitz gewählt haben, nicht hoch genug gepriesen, auch ihrem Range nach nicht hoch genug gestellt werden. In den Dienst dieses Gedankens hat der Verfasser des Biterolf seine Erfindungsgabe und seine reiche Kenntnis der fremden und der heimischen Sage gestellt.

---

[65] Wir sehen, wie nahe schon Jänicke dem Schlusse gewesen wäre, daß *Stîre* als Dietleibs Wohnsitz im Biterolf aus dem Laurin stammt. Aber der Weg zu diesem Gedanken war ihm verrammelt, weil damals der Biterolf eher für älter galt als der Laurin (vgl. D. H.-B. I S. XXVIII f. und S. XLV). Das Verhältnis der Gedichte, in denen ‚Biterolf und Dietleib von Steier heißen' und damit die Entwicklung der Dietleibsage war noch nicht untersucht und die Erkenntnis, die wir Holz und Jiriczek zu danken haben, daß beide ursprünglich mit Steier gar nichts zu tun hatten, noch nicht gewonnen.

Wilhelm Grimm tadelt (D. H.-S.[3] S. 140) ,die unpassende und kleinliche Verleihung von Steiermark, die sich der mächtige, länderreiche König [— Biterolf hatte schon vorher *siben fürsten lant* V. 13351 —] von Etzel gefallen und weshalb er sich den *Stîrœre* nennen läßt.' Diese Empfindung hätten wir auch, wenn in der Sage der Besitz der spanischen Reiche für Biterolf und seinen Sohn das ältere, ihre Versetzung nach Steier eine Erfindung unseres Dichters wäre. Die Sache liegt aber umgekehrt: Steier als Sitz Dietleibs hatte dieser schon vorgefunden und ihre spanische Herrschaft ist seine Zutat. Nun erscheinen diese Dinge in einem anderen Lichte. Auffallend genug bleibt es gewiß auch noch jetzt, daß jemand ein Reich in Spanien verläßt, um sich eines in Steier zu schaffen, aber eben weil es so auffallend ist, muß eine Absicht des Dichters dahinter stecken, und diese wenigstens läßt sich nun erkennen: je größer, schöner, sagenberühmter das Land ist, gegen das Biterolf und Dietleib Steier eintauschen, ,wo es ihnen ganz besonders gefällt' (Schönbach a. a. O. S. 3), desto begehrenswerter erscheint das neu erworbene. Was also im Laurin nicht viel mehr als der — wenn auch begreifliche — Einfall eines Spielmannes war, das stellt sich im Biterolf dar als das wohl vorbedachte Endergebnis einer unleugbar auch im einzelnen reich und bunt ausgeschmückten Erzählung. Zuerst gehabt hat also diesen Einfall der Dichter des Laurin, aber entschieden aufgegriffen, festgehalten und planmäßig ausgestaltet hat ihn der des Biterolf. Er hat zugleich damit die Dietleibsage in ihrer jüngeren Gestalt auf ihre Höhe geführt. Schon Wilhelm Grimm hat erkannt und ausgesprochen: ,Beide, Vater und Sohn, erscheinen anderwärts in einfachern und unbedeutendern Verhältnissen' als im Biterolf (D. H.-S.[3] S. 140): jawohl ,anderwärts', nicht nur vorher, im Laurin und im Rosengarten, sondern auch wieder in den Gedichten, die man sich nie früher entstanden gedacht hat als zu Ende des 13. Jahrhunderts. Der Biterolf ist das einzige Werk, in dem sie unter so glänzenden Verhältnissen erscheinen, wie und weil es das einzige ist, dessen Urheber einen ganz besonderen Grund oder Anlaß gehabt haben muß, Steier und seine ,Erwerbung' so ungewöhnlich hervorzuheben. Diesen Grund

oder Anlaß aber werden wir später auch näher kennenlernen.

Aus dem Laurin aber hat der Verfasser unserer Dichtung noch etwas geschöpft, was für sein Gedicht nicht von Bedeutung ist, aber für die Beurteilung des Verhältnisses zu dem Tiroler Heldenmärchen ins Gewicht fällt. Es ist merkwürdig, daß Dietleib nur in zwei Denkmälern eine Schwester hat, im Laurin und im Biterolf. Im Laurin heißt sie Künhild und um ihre Befreiung aus der Gewalt der Unterirdischen dreht sich zum Teil die Handlung des Gedichtes; im Biterolf kommt sie nur an einer einzigen Stelle vor (V. 4204, vgl. Schönbach a. a. O. S. 5, Z. 17 f.) als Biterolfs Töchterlein und ihren Namen erfahren wir nicht. Wir haben wieder die Wahl: Hat der Dichter des Laurin das bescheiden an stillem Orte blühende Veilchen dort entdeckt? Ist d a b e i ihm der Gedanke gekommen, sich das kleine Mädchen zur Jungfrau herangereift vorzustellen und diese als Gegenstand des Kampfes zwischen Helden der Sage und übermenschlichen Wesen vorzuführen? Oder hat der Verfasser des Biterolf ein Gedicht gekannt, in dem eine Schwester Dietleibs schon in der Mitte stand? Kann i h n etwas bewogen haben, sie, wenn auch als kleines Kind und ohne Nennung ihres Namens, in seinem Werke, das ihm an sich nicht einmal hiezu eine Nötigung auferlegte, wenigstens bei gegebenem Anlaß zu erwähnen? Ich meine, das letztere trifft zu. Dieser Dichter prunkt, wie allgemein anerkannt ist, mit seiner Gelehrsamkeit, ‚er läßt, . . . wie es scheint, aus einer besonderen Liebhaberei keine Gelegenheit vorbei, an frühere Taten und Verhältnisse zu erinnern‘ (Wilhelm Grimm, D. H.-S.[3] S. 141). Wenn er den Laurin und sohin Dietleibs Schwester Künhild gekannt und auch bei seinen Zuhörern als bekannt vorausgesetzt hat, so war das Bestreben, sich keine Blöße zu geben, für ihn allein schon ein Grund, zu zeigen, daß er von ihrem Dasein wußte. Brauchen konnte er sie freilich für sein Gedicht weiter nicht: Am Schlusse des Laurin ‚verschwindet sie spurlos vom Schauplatze‘ (Holz, Laurin, S. XXXVI), ein *biderman* bekommt sie von ihrem Bruder zur Gattin. Im Biterolf ist aber ihr Vater König und ein so hoher Herr, daß diese Versorgung

nun nicht mehr standesgemäß erscheinen konnte. Es war daher auch nicht rätlich, mehr zu tun, als sie eben geradehin zu erwähnen, etwa gar durch Nennung ihres Namens die Aufmerksamkeit auf sie zu lenken, die ohnehin gar keine Bedeutung für die Begebenheiten des Epos gewinnen sollte.

Daß also der Dichter des Biterolf den Laurin A gekannt hat, bestätigt sich auch von dieser Seite.

Hier möge nun auch ein Wort darüber Platz finden, wie wir uns das Verhältnis zwischen dem Biterolf und dem ältesten Rosengarten denken.

Die Übereinstimmungen zwischen den beiden Gedichten sind auffallend und sicherlich nicht bloß zufällig. Dennoch lehnt Holz die Annahme der Abhängigkeit des einen Gedichtes von dem anderen ab (Die Gedichte vom Rosengarten S. CI f.) und ich kann ihm darin nur recht geben. ‚Daß der Biterolf den Rosengarten benutzt habe, ist vollkommen ausgeschlossen; wie würde ein Dichter, der so gern mit seiner Sagenkenntnis glänzt, sich . . . eine Figur wie den Mönch Ilsan haben entgehen lassen?‘ Auch hätte der Verfasser des Biterolf den Kampf der Helden schwerlich nach Worms verlegt, wenn er von einer Dichtung gewußt hätte, die das schon vor ihm getan und einen Rosengarten zum Schauplatz gemacht hatte.[66] ‚Die umgekehrte Annahme ist aber nicht minder unwahrscheinlich; die einfache, in sich wohlabgerundete und durchaus volksmäßige Erzählung des Rosengartens A . . . aus dem Biterolf ableiten zu wollen, dünkt mich eine bare Unmöglichkeit; der simple Spielmann A[1] müßte ein ungewöhnlicher Künstler gewesen sein, wenn er aus dem ungeheuren Schatz des Biterolf mit so sicherem Takt nur das herausgehoben hätte, was in den Rahmen seines Gedichtes paßt. Er war aber nur ein unbedeutender Dichter.‘ Holz gelangt zu dem Ergebnis: ‚Es bleibt in der Tat nur der Ausweg, eine Dichtung vom Kampfe Siegfrieds mit Dietrich anzunehmen, die von den Verfassern des Biterolf

[66] Im Gegensatze dazu spricht sich allerdings Boer aus: ‚Schon die Lokalisation der Kämpfe vor Worms beweist, daß die ganze Erfindung des Biterolf auf dem — ältesten — Rosengarten beruht‘ (Arkiv for nordisk filologi 24 [N. F. 20], S. 280, vgl. ebenda S. 291, ‚Die Sagen von Ermanarich und Dietrich von Bern‘, S. 215, 217).

und des Rosengartens gleichmäßig ausgebeutet wurde. Diese vorausgesetzte Dichtung wird durch ein vom Biterolf und Rosengarten unabhängiges Zeugnis, die Thidrekssaga, bestätigt.'

Dies gilt auch für das Verhältnis, in dem beide Dichtwerke in der Dietleibsage stehen. Sie haben auch hier vieles und Auffälliges gemeinsam. Wir haben jedoch ohne die Voraussetzung der Abhängigkeit des einen von dem anderen ungezwungen und ohne Schwierigkeiten das Auslangen gefunden: Alle Übereinstimmungen — außer Worms als Ort des Kampfes, worauf jeder der zwei Dichter leicht von selber geraten konnte und was eher für gegenseitige Unabhängigkeit spricht — stammen aus gemeinsamen Quellen: aus dem Laurin (— besonders *Stîre* als Heimat Dietleibs —), aus dem Isungengedichte und anderen älteren Dichtungen, wie solche durch die Thidrekssaga, die Böse Frau und den Rosengarten A selber bezeugt sind.

Dazu stimmt das z e i t l i c h e Verhältnis der beiden Werke: Wir haben den Biterolf zwischen 1257 und 1260 angesetzt, der Rosengarten A^1 ist nach Holz ,1250 oder bald nachher' — wir dürfen ruhig sagen: ,bald nachher' — verfaßt. Dann rücken die beiden Gedichte ihrer Entstehungszeit nach so nahe zusammen,[67] daß es leicht zu begreifen ist, wenn das eine von dem anderen noch nichts weiß.[68]

Sehen wir uns nun an, wie der Dichter des Biterolf, der seinen Helden die spanische Heimat erfunden hat, die Dietleibsage sonst ausgestaltet hat.

Verwandt ist Dietleib dem Biterolf zufolge mit Dietrich von Bern, mit Ermenrich, mit Walther von Spanien, mit den Harlungen (V. 9808), mit Berchtung (V. 4761) *von*

[67] Auch nach den Ansätzen H. Schneiders wäre dies der Fall. Nach seiner Meinung ist der Biterolf ,doch früher als 1250' entstanden, das älteste ,Rosengartenlied' ,n a c h dem Biterolf', aber doch wohl noch in den fünfziger Jahren (Zs. 58, S. 129).

[68] Auch außerhalb der Heldensage nötigt, so viel ich weiß, nichts zu der Annahme, daß der Biterolf den Rosengarten gekannt habe oder umgekehrt. Die zwei Dichtungen sind ja auch für ganz verschiedene Zuhörer bestimmt gewesen: der Rosengarten A für die unteren Schichten, der Biterolf für einen Kreis von Vornehmen.

den Amelungen (V. 5190), mit Rüdiger — lauter Erfindungen unseres Dichters, die gleich jener von seiner fernen und vornehmen Herkunft ihn und sein ganzes Geschlecht auszeichnen sollen.

Mit Dietrich von Bern ist Dietleib also nunmehr verknüpft, indem er nicht nur wie in der Thidrekssaga, im Laurin und im Rosengarten an dessen Seite kämpft, nicht erst, wie im Laurin, sein Eidgeselle wird, sondern ein — allerdings weitschichtiger — Verwandter von ihm ist: seine Mutter *Dietlint*, die ‚kein anderes Gedicht kennt‘, und Ermenrichs Vater ‚*wâren zweier bruoder kint* (V. 4592)‘ (Wilhelm Grimm, D. H.-S.[3] S. 140), Ermenrich aber gilt in der deutschen Heldensage als Dietrichs Oheim oder als sonst mit ihm verwandt. Die im Biterolf ‚behaupteten verwandtschaftlichen Verhältnisse Dietleibs fügen sich durchaus nicht den in den übrigen Sagen durchgeführten‘ (Wilhelm Grimm, D. H.-S.[3] S. 139), sind also augenscheinlich von unserem Dichter erfunden. Gerade die — wenn auch entfernte — Verwandtschaft mit Dietrich aber muß es hier erklären, daß es der Berner, ganz im Gegensatze zu seinem Ärger und Verdruß im Rosengarten und etwa auch zu dem immer wieder ausgesprochenen Widerwillen gegen des jungen Ecke stürmische Bitten um einen Zweikampf, als eine ganz selbstverständliche Sache aufnimmt, als er aufgeboten wird, Dietleib zu Ehren an dem Kampfe gegen die Burgundenkönige teilzunehmen: die an ihn abgeschickten Boten erhalten den Bescheid, *daz in gerne wolde komen vil willicliche er Dietrich* V. 5178 f. Und als ihm in Worms vorgeworfen wird, daß er und die andern *wæren sô gevære dem wirte und dem lande*, rechtfertigt sich der Berner gegen Brünhild V. 12514 ff.:

jâ hete er mich ze vînde niht,
wan daz dicke geschiht
daz friunt friunde gestât . . .
dô mir mîn neve daz enbôt,
Dietleip der degen mære,
daz er beswæret wære
hie in disem lande.

des müese ich haben schande
daz ich in hete dô verlân.[69]

Es ist ohne weiteres klar, wie diese nach den sonstigen Vorstellungen gar nicht im Wesen Dietrichs liegende Bereitwilligkeit Dietleib in den Augen der Zuhörer heben mußte. Sie steht freilich auch innerhalb der Dichtung in Widerspruch mit dem Angstanfall, den der Berner im entscheidenden Augenblick — unmittelbar vor dem Kampfe mit Siegfried — zu überstehen hat, aber eben diese Anwandlung von *zageheit* ist nachweisbar sagenecht und lehrt wieder, daß jenes frühere ganz andere Verhalten Dietrichs eine Annahme unseres Dichters ist, die Dietleib auszeichnen sollte. — Eine neue Beziehung zwischen den zwei Recken ist ferner im Biterolf dadurch hergestellt, daß hier beide unter Etzels Fahnen streiten, beide fern von der Heimat.

Auch mit Walther von Spanien ist Dietleib in diesem Gedichte durch Bande des Blutes verbunden: Walthers ‚Mutter, von welcher die übrigen Gedichte nichts wissen, ist eine Schwester Biterolfs, sie wird aber nicht mit Namen genannt‘ (Wilhelm Grimm, D. H.-S.[3] S. 103).

Diese Verwandtschaft wird von beiden und von Biterolf wie vom Dichter oft hervorgehoben und stark betont V. 671. 683. 718. 723. 787. 9916 ff. 9951. 9958 f. 9967. 9983. Sie ist die Ursache, daß Biterolf und Walther, sobald sie sich überzeugt haben, wer der Gegner ist, sogleich vom Kampfe ablassen V. 675 ff. Biterolf wird von Walther eingeladen und bewirtet V. 693 ff., 723 ff., er erbittet und erhält von ihm Auskunft *von hiunischen rîchen* V. 704 ff., ja er, vor dem Walther in dem eben erwähnten Zweikampfe *kûme ernerte den lîp, der bevalch im lant und ouch sîn wîp*

---

[69] Dietrich ist es auch, der für den jungen Recken unter Betonung seiner Verwandtschaft mit ihm ‚eine besondere Genugtuung‘ verlangt (Schönbach a. a. O. S. 10):

ouch zimet im wol ze tuone,
Gunthêre dem vil rîchen,
daz er minniclîchen
ergetze mîner basen kint (V. 12526 ff.)

und das geschieht auch V. 12775 ff.

V. 743 f. und V. 787 ff. Walther übernimmt diese Pflichten V. 805 ff. und erfüllt sie getreulich V. 806 ff.:

wol leiste er des er in gebat:
ez hete der degen guote
sîn lant in friundes huote.

Die von ihrem Gemahl verlassene Dietlind rühmt den *von Kärlingen* als den Beschützer ihres Reiches und ihres Kindes diesem gegenüber V. 2100 ff. Ihm hat Biterolf das seiner Frau verheimlichte Ziel seiner Fahrt anvertraut V. 778 ff. Obwohl in den Kämpfen gegen die Wormser Helden Biterolf und sein Sohn auf der einen, Walther auf der anderen Seite stehen, was Biterolf bedauert V. 9925 f., vermeiden sie es im Einverständnis miteinander, als Gegner zusammenzutreffen V. 9915 ff.

Mit der Angabe, daß Dietleib und sein Vater aus Spanien stammen, steht unser Gedicht wieder allein da.

Wir haben eine Tatsache der Zeitgeschichte kennengelernt, die dem Dichter und seinen Zuhörern den Gedanken an Spanien nahelegen mochte, nämlich die im Jahre 1257 erfolgte Wahl Alfons X. von Kastilien zum deutschen Könige (s. Euphorion, 16. Erg.-Heft, S. 26 ff.).

Aber selbstverständlich mußte der Verfasser des Biterolf seine Erfindung innerhalb der Heldensage verankern und er tat das durch die von ihm behauptete Verwandtschaft seiner Helden mit Walther. Wenn Biterolfs Schwester die Mutter Walthers ist, der nach dem Nibelungenliede der *von Spânje* ist, so ist damit erklärt, daß er selber Beherrscher eines großen Königreiches in diesem Westlande ist. Ihm dort seinen ursprünglichen Sitz anzuweisen, bot für unseren Dichter den Vorteil, daß er und sein Sohn auf ihrer Fahrt von dort nach Etzelnburg die berühmtesten Länder Europas durchziehen mußten und unterwegs eine Reihe von ritterlichen Kämpfen bestehen konnten, und den weiteren, daß schon diese Herkunft an sich beide mit Glanz umgab.

Aus Spanien also stammten die Helden, denen der Dichter des Biterolf die Herrschaft über Steier zugedacht hatte. Mit Steier durch gemeinsame Geschichte verbunden war das benachbarte Österreich. Als dessen Vertreter stand

in der Sage lange schon Rüdiger fest. Allgemein galt von diesem die Vorstellung eines Dienstverhältnisses zu Etzel, ohne daß gesagt war, von wo er zu den Heunen gekommen sei. Auch für ihn ersinnt nun der Dichter des Biterolf die Vorgeschichte: aus dem arabischen Spanien, das dem Reiche Alfons X. benachbart war, ist auch Rüdiger wie Dietleib und sein Vater *mit arbeiten komen* V. 4097.

Auch das weiß nur unser Epos. Die an sich einigermaßen abenteuerliche Behauptung über Rüdigers Stammland erklärt sich nun in diesem Zusammenhange. Biterolfs und Rüdigers Frauen sind miteinander verwandt und auf diese Verwandtschaft wird, obwohl sie nach unseren Begriffen nicht sehr nahe ist, großer Wert gelegt: V. 4099 f. *sich versan der degen mære* [Rüdiger] *daz ez* [Dietleib und sein Vater] *sîn künne wære.* Da Dietleib seine Herkunft verhehlt, spricht ihm der Markgraf zu V. 4232 ff.:

ir sult ez lâzen âne haz
daz mîn und der marcgrævîn kint
iu vil nâhen sippe sint.

Und später begrüßt Gotelind den jungen Mann V. 5574 ff.:

sît ir daz Dietlinde kint,
der lieben vetern tohter mîn,
unser zweier kindelîn
sint iuwer sippez künne.

Helche nimmt in Aussicht, die beiden Frauen beisammen zu sehen. Sie läßt die Burg, *diu Treisenmûre hiez,* erbauen und verspricht V. 13371 ff.:

ob siz geleben solde,
daz si dâ sehen wolde
die schœnen Dietlinde
unde ouch ir gesinde
und daz Rüedegêres wîp.

Schon ehe sie ihn erkannt haben, erweisen Rüdiger und Gotelind Biterolf Freundlichkeiten. Die Markgräfin nimmt in Abwesenheit ihres Gatten den Fremden mit seinen Recken gastfreundlich in Bechelaren auf V. 979 ff. und gibt

ihnen ein Geleite V. 1022 ff. Biterolf bedankt sich dafür bei Rüdiger V. 1246 ff., der ihn an Etzels Hofe begrüßt V. 1222 ff., 1244 f. und erhält eine überaus herzliche Antwort V. 1255 ff.

Rüdiger greift auch in das Schicksal Dietleibs und seines Vaters verdienstlich ein. In der Heimat hat er die Tapferkeit Biterolfs mit eigener Lebensgefahr bewundern gelernt und erinnert ihn V. 4160 ff.:

lougent ir mirs immer mêr,
ir sîtz der vor dem ich ze Arias
in strîte noetecliche genas.

Deshalb hat er ihn erkannt (V. 4101 ff.):

ouch muoste daz dâ von geschehen
daz er den alten ê gesehen
hete vor den zîten
dicke in herten strîten
ze Arâbî in dem lande,
swie er sîn niht erkande.
dâ ofte der künic streit,
ê daz der degen vil gemeit
dannen muoste entwîchen
vor im zen Hiunen rîchen.

Aber wie in der Geschichte besonders der christlichen und der mohammedanischen Staaten der Pyrenäenhalbinsel solche Fehden nicht zu dauernder Feindschaft der einzelnen führen mußten, erzählen auch die Romane von harten Zweikämpfen, in die — besonders unerkannt — die besten Freunde, ja Brüder geraten. In der Polenschlacht trennt der Markgraf Vater und Sohn, die, ohne sich zu kennen, aufeinander losschlagen (V. 3664 ff.) und bewirkt so, daß wir damit ein tröstlich ausgehendes Gegenstück zu dem Kampfe zwischen Hildebrand und Hadubrand gewinnen, er ‚erkennt beide und führt sie zusammen‘ (V. 4225 ff.). An dem zu Ehren Dietleibs unternommenen Zuge an den Rhein nimmt er in hervorragender Stellung als Vertrauensmann seines Königs und als Führer der heunischen Scharen rühmlichsten Anteil.

Der junge Dietleib und der Knabe Nudung, der Sohn des markgräflichen Paares, sind an Etzels Hofe Spielgefähr-

ten und stehen miteinander unter der besonderen Hut der Königin neben deren eigenen Söhnen:

in mîner kemenâten
sult ir sîn unde Nuodunc

sagt Helche zu dem jugendlichen Gaste ihres Gemahls (V. 3356 f.).

Auf den — man muß sagen ehrerbietigen — Antrag von Nudungs Mutter (V. 5580 ff.):

möhte ez immer geschehen
daz ir uns wæret nâhen,
sô solde iu niht versmâhen
des marcgrâven dienest unde mîn

antwortet Dietleib, indem er herzlich auch ihres Sohnes gedenkt:

. . . wir sullen sîn
bî einander über zehen lant.
Nuodunge tuon ich daz bekant
daz ich im immer bî gestân
die wîle und ich daz leben hân.

Daß Nudung der Sohn des Markgrafen ist, berichten die Nibelungen nicht, schließen aber die Annahme nicht aus, wenn sie Gotelind von ihm sagen lassen: *der lac in sturme tôt: den muoz ich immer weinen; des gât mir armer nôt.* ‚Die Klage schweigt von ihm ganz‘ (Wilhelm Grimm, D. H.-S.[3] S. 112). Da auch die Thidrekssaga dieses Verwandtschaftsverhältnis nicht angibt, sondern erst wieder Rosengarten D und F, wird die genauere Bestimmung wohl auch dem Dichter des Biterolf zuzuschreiben sein.

Das Land S t e i e r, das Biterolf und Dietleib von dem Heunenkönig erhalten, ist bis dahin Nudungs Lehen gewesen. Etzel sagt zu den zwei Recken V. 13258 f.:

für eigen sult ir von mir hân
des jungen Nuodunges lant.

Aber dieser wird nicht verkürzt, denn der König fährt sogleich fort:

daz erstate ich hie zehant
dem Rüedegêres kinde.

Das mußte der Dichter hinzufügen lassen, denn zu dem innigen Verhältnisse, in dem nach seiner Erzählung Dietleib und sein Vater zu dem Markgrafen stehen, hätte es übel gepaßt, wenn diese beiden auf Kosten von Rüdigers Sohn beschenkt worden wären.

Es schließt sich aber auch gut an die ältere Sage an, und zwar gerade an jenes Gedicht, das den Verfasser des Biterolf wie zu manchem anderen so auch zu dem Gedanken angeregt hat, Steier als Nudungs *lant* erscheinen zu lassen (V. 13259).

Nach dem Biterolf geht nämlich *Stîre* an Dietleib und seinen Vater über, und zwar, was wir noch ausführlicher erörtern müssen, als *eigen* (V. 13258). Das Nibelungenlied aber erzählt auch von einer *marke* Nudungs. Diese verspricht Kriemhild ihrem Schwager Blödelin. Nudung gilt als bereits tot (s. auch Str. 1699, V. 3 f.). Seine *marke* muß dem Könige Etzel anheimgefallen sein.[70] Daß die Königin sie verspricht, erklärt sich aus den ganz ungewöhnlichen Verhältnissen des Nibelungenliedes, in denen Kriemhild überhaupt als die treibende Kraft erscheint. Wenn sich also der Dichter des Biterolf nicht mit dem Nibelungenliede in Widerspruch setzen wollte, so mußte er auch deshalb berichten, daß Nudung für *Stîre* mit einem anderen Lande entschädigt worden sei. Er nimmt offenbar an, daß er dieses andere als Lehen empfangen habe: auch *Stîre* muß er nach dem Biterolf nur zu

[70] Als Eigentum von Nudungs Witwe gilt sie nicht, denn Kriemhild verheißt ihrem Schwager zuerst die *marke* allein (Str. 1903, V. 2 f.) und erst dann, als er noch Bedenken hat, *daz Nuodunges wîp* (St. 1906, V. 3) und *daz lant* (Str. 1907, V. 1). — Merkwürdigerweise wird *daz Nuodunges wîp* in demselben Verse der Nibelungen *maget* genannt. Bartsch erklärt daher *wîp* hier als ‚Braut‘. Es ist aber möglich, daß sich der Dichter dieser Strophe ihr Los so vorgestellt hat wie das der Tochter Rüdigers, die *ze fruo verwitewet* wird, weil sie zwar mit Giselher vermählt ist, aber wegen seines vorzeitigen Todes Jungfrau bleibt. Daher ist denn auch Str. 1927, 4 von *Nuodunges briute* die Rede: das würde dazu stimmen, daß auch Rüdigers Sohn hinweggerafft ist, ehe er sein junges *wîp* [= *brût*] hat besitzen können.

Lehen gehabt haben, sonst könnte Etzel es ihm nicht wegnehmen. Das Land nun, mit dem ihm *Stîre erstatet* wird, soll eben jene *marke* Nudungs sein, die im Nibelungenliede Blödelin in Aussicht gestellt wird. Mit Namen genannt wird das Land weder dort noch im Biterolf. Nach den Nibelungen ist es aber ein höchst verlockender Preis, der sogar auf den Bruder des mächtigsten Herrschers, der selber ein *fürste* ist, einen sehr starken Reiz auszuüben vermag:

Str. 1903, V. 2 f.:

do lôbetes alsô balde in Bloedelînes hant
eine wîte marke die Nuodunc ê besaz

und Str. 1907, V. 1 ff.:

Daz lant zuo den bürgen wil ich dir allez geben:
sô maht du, ritter edele, mit vreuden immer leben.
gewinnestu die marke dâ Nuodunc inne saz.

Mit ebenso lebhaften Farben, nur seinen Absichten entsprechend viel genauer, schildert unser Dichter die *Stîremarke* V. 13303 ff. Da Nudung jenes in den Nibelungen so gepriesene Land als Ersatz für *Stîre* erhalten haben soll, wird gewissermaßen das Lob des Nibelungenliedes nachträglich auf Steier hingelenkt.

Nun fällt auch auf eine andere Stelle des Biterolf Licht.

Rüdiger hat auf dem Zuge nach Worms das Heunenheer bis auf das Lechfeld geführt und will nun auch weiter als Führer *vollicliche die Hiunen bringen an den Rîn.* (V. 5754 f.) Allein Hildebrand, der eben auf dem Lechfelde mit den Scharen der Berner, der Harlunge und Ermenrichs zu dem Heunenheere gestoßen ist und sie bisher geführt hat, widersetzt sich (V. 5756 ff.):

des wolde gestrîte sîn
ûzer Berne Hildebrant [er verlangt nämlich],
daz die von A m e l u n g e lant [also besonders er selbst]
solden ze vorderst rîten.

Sie warten also auf Dietrich und dieser entscheidet g e g e n seinen Waffenmeister zugunsten — N u d u n g s, der gar nicht im Heere ist, V. 5763 ff.:

jâ sol mîn herre Nuodunc,
der tiurlîche helt junc,
sîn vanlêhen vliesen niht.
swaz im êren geschiht,
dem helde ich es vil wol gan.

Die Folge dieser Entscheidung ist (V. 5768 f.):

mit den Etzelen man
reit dô ze vorderst Rüedegêr.

Also: Hätte Rüdiger nachgegeben und auf die erste Stelle in dem vereinigten ganzen Heere verzichtet, so hätte er damit auch für seinen Sohn ein Recht und eine Ehre preisgegeben, dieser hätte dadurch *sîn vanlêhen vlorn.*

Als Lehen Nudungs hat sich der Dichter *Stîre* gedacht.

In der Geschichte war Steier wirklich ein Fahnlehen, ‚ein großes, vom [deutschen] Könige unmittelbar einem Fürsten mit Übergabe einer Fahne verliehenes Lehen' (Lexer).[17]

Andererseits erscheint Rüdiger, dessen Mark in Österreich liegt, zugleich als Träger der Rechte seines mit Steier belehnten Sohnes.

Auch hiefür werden wir später aus der Geschichte Vergleichbares heranziehen.

Andere Vertreter Österreichs im Biterolf sind *Ame*, *Astolt* und *Wolfrât*. *Ame* kommt nur an einer Stelle, in V. 5500, vor. Wilhelm Grimm (D. H.-S.³ S. 154) weiß den ‚. . . seltsam klingenden Namen nicht anders zu erklären, als daß damit Astolts Frau gemeint sei'. Müllenhoff (Zs. 30, S. 237 f.) erklärt Ame für Astolds Bruder. Von Wolfrat und Astold wird Biterolf, der verkleidet durch das Osterland nach Etzelnburg zieht, angerannt (V. 1061 ff.); nachdem aber die Brüder schlimme Erfahrungen mit seiner Stärke gemacht haben, ziehen sie es vor, sich *friuntlîchen* (V. 1112) mit ihm auseinanderzusetzen und geleiten ihn — wieder *friuntlîchen* (V. 1124) *für Wiene unz in Ungerlant*. Biterolf hat ihnen ihr Vorgehen gar nicht übel genommen. Er sagt V. 5446 ff.:

[17] Ein solches war *Stîre* auch, wenn unter diesem Namen im Biterolf, wie wir erkennen werden, nur der bis 1254 steirische Traungau samt dem angrenzenden oberen Ennstale zu verstehen ist.

ich wil in gerne daz vertragen
daz si mich ê riten an.
daz selbe hete ich in getân
ob si sô riten durch mîn lant.
ich was in niht sô wol erkant
daz ichz in iht unprîse.

Dafür lobt ihn der Dichter: *Bitrolf der was wîse* (V. 5452). Später (V. 5477 ff.) entschuldigt sich Astolt ausdrücklich, Biterolf nimmt das an und versichert die Brüder (V. 5492 ff.):

iuwer friunt ich nu sô stæter bin,
möht ich erwehten iu ein lant,
daz müese dienen iuwer hant.
si nigen im beide [also auch Wolfrat] *umbe daz.*
friuntschaft ân allen haz
rieten si dô under in.

Vor dem Abschied sagt dann noch Wolfrat:

swaz Astolt unde Ame hât,
daz sol mit iu geteilet sîn.

Wie sie es ihm angeboten haben (V. 5433 ff., 5508 ff.), helfen sie Dietleib gegen Gunther und seine Verbündeten.

Es ist also ähnlich wie mit Rüdiger: nach einem gegenseitigen Messen der Kräfte sind die Herren aus dem Osterlande dienstwillige Freunde Biterolfs und seines Sohnes.

Der Biterolf berichtet von den Brüdern, daß sie *dâ ze Mûtâren gewaltic wirte wâren.* ,In der Nibelunge Not wohnt *Astolt* zu *Medilike*, von da geht der Weg die Donau hinab nach *Mûtâren.* Seinen Bruder *Wolfrât* kennt aber sonst kein Gedicht' (Wilhelm Grimm, D. H.-S.[3] S. 154). Astold hat also der Dichter aus dem Nibelungenliede übernommen und ihm einen Bruder beigesellt, weil beide gegen Gelfrat und Else kämpfen sollen. Bei dieser Gegenüberstellung hat er einen ernsten Hintergedanken: gegen die Baiern hegt er als Österreicher[72] — gewiß wie seine Zuhörer — ausgesprochene Abneigung. Von Melk, das ihm wegen seiner

[72] Jänicke S. XXII, s. Muth. Zs. f. d. A. 21. S. 187.

berühmten (im Jahre 1089 gegründeten) Benediktinerabtei[73] vielleicht zu friedlich war, hat er den Sitz der in seinem Gedichte sehr streitbaren Herren nach dem auch im Nibelungenliede (1329, 3) im Zusammenhange mit Astold genannten *Mûtâren* verlegt. Warum gerade dorthin, weiß ich nicht. ‚Mautern ist eine der ältesten Siedlungen des Landes‘, aber ‚für die Ortsgeschichte stehen uns nur dürftige Notizen zugebote‘ (Topographie von Niederösterreich, redigiert von Dr. Max Vancsa, VI., S. 306. 308), aus denen sich für unsere Zwecke nichts ergibt, wenn auch einleuchtend erklärt wird, warum es ‚uns wie die anderen hervorragenden Orte der Donaustraße im Nibelungenliede begegnet‘. Unfern von Mautern erhoben sich im Westen am andern Donauufer Dürnstein und Spitz, im Südwesten an demselben Ufer weiter weg Aggstein, Burgen der mächtigen und in der Landesgeschichte auch zwischen den Jahren 1250 und 1260 stark hervortretenden Kuenringer.

Weit enger also und lebendiger, als dies der Verfasser des Rosengartens A tut, hat der Dichter des Biterolf seine Helden mit Österreich und seinen Vertretern verknüpft.

Aufgefallen ist uns in diesem Gedichte die Voraussetzung, daß Nudung Steier hat, während sein Vater gleichzeitig in Österreich gebietet. Sehen wir uns über Derartiges in der geschichtlichen Vergangenheit der beiden Länder um: ‚Es scheint, als ob sich bei den Babenbergern gewissermaßen der Grundsatz herausgebildet hatte, den jüngeren Prinzen ganz bedeutende Apanagen zuzuweisen. Schon Leopolds III. ältester Sohn Adalbert führte zu Lebzeiten seines Vaters den Titel Markgraf und war Vogt der Babenbergischen Familienklöster. Leopolds IV. Bruder, Heinrich (Jasomirgott), hatte ursprünglich die Pfalzgrafschaft am Rhein, allerdings durch seinen Stiefbruder, den König Konrad, erlangt. Leopold V. hatte seinem Bruder Heinrich einen reichen Gütercomplex . . . überlassen. Dieser legte sich den Titel Herzog bei und hielt auf Burg Mödling [bei Wien] einen eigenen Hofstaat.‘ (Vancsa a. a. O. S. 369.)

[73] ‚Der Ort stand im Untertanenverhältnis zum Kloster und war mit dessen Geschick auf das engste verknüpft‘ (Topographie von Niederösterreich VI. S. 501).

,Immerhin bleibt es auffallend und wird . . . durch die . . . Quellen nicht genügend erklärt, warum . . ., als Herzog Leopold V. von Österreich und Steiermark . . . durch einen . . . Sturz vom Pferde in Graz am 31. December 1194 ums Leben kam, entgegen der ausdrücklichen Bestimmung des Georgenberger Erbvertrages . . . Österreich an seinen ältesten Sohn Friedrich, der doch schon mit Steiermark belehnt war, dieses jedoch an den jüngeren Leopold fiel und so abermals eine Trennung [der erst 1192 vereinigten Länder] eintrat. . . . Es ist möglich, daß Herzog Leopold durch die Länderteilung, die er vielleicht in seinem letzten Willen verfügte, für seinen jüngeren Sohn sorgen wollte, indem er so in etwas kurzsichtiger Weise die Familienpolitik höher stellte als den Vorteil des ungeteilten Besitzes. . . . Für die Entwickelung Österreichs war es jedenfalls ein Glück, daß abermals ein Zufall eingriff, um schon nach wenigen Jahren eine Wiedervereinigung der beiden Länder herbeizuführen, die seitdem nie wieder völlig aufgehoben worden ist' (Vancsa ebenda).

Kurz vor dieser Wiedervereinigung hat etwa durch zweieinhalb Jahre der Zustand geschichtlich bestanden, daß der Vater Herzog von Österreich war, zugleich mit dem Vater aber der Sohn mit Steiermark belehnt war. Durch den Vertrag von Georgenberg nämlich hatte Ottokar von Steiermark ,den Herzog Leopold von Österreich und dessen ältesten Sohn Friedrich und in weiterer Folge immer denjenigen Nachkommen, der Österreich inne haben würde, zu Erben von Land, Ministerialen und Rittern eingesetzt' und ,als dann am 8. oder 9. Mai 1192 der Tod den noch jungen . . . letzten Chiemgauer aus seinem unheilbaren Leiden [dem Aussatz] erlöste, stand auch der neue deutsche König, Heinrich VI., nicht an, Herzog Leopold von Österreich und seinen Sohn Friedrich noch in demselben Monate (am 24. Mai) mit dem Herzogtum Steiermark zu belehnen' (Vancsa a. a. O. S. 366, 368). Dieses Verhältnis währte bis zum Tode Leopolds (31. Dezember 1194) und mochte sich trotz der kurzen Zeit seiner Dauer dem Gedächtnisse einprägen, da es — an sich auffallend — mit der ersten Vereinigung von Österreich und Steiermark

zusammenhing, auch schon fast sechs Jahre vor dem Beginne seiner Geltung in Aussicht genommen worden war. Es ist nicht ganz von der Hand zu weisen, daß der Dichter des Biterolf im Hinblick darauf und auf jenen mehrmals auch wirklich durchgeführten ‚Grundsatz‘ der Babenberger Nudung als Inhaber von Steier neben seinen Vater Rüdiger, der in Österreich waltete, gestellt hat, und daß er andererseits Biterolf und Dietleib, Vater und Sohn, gemeinsam (s. u. S. 51 ff.) mit *Stîre* beschenkt werden läßt.

Daß unser Dichter Biterolf und Dietleib mit Etzel in Beziehung gesetzt hat, ist schon hervorgehoben worden. Schon durch Dietleibs Verhältnis zu Dietrich von Bern war ihm dies nahegelegt. Die Kenntnis und Verwertung der Walthersage kam hinzu. Da ferner Etzel als Oberherr der Mark Rüdigers galt, fügte sich die Annahme, der Herr von Steier habe diesen Besitz von dem Heunenkönig empfangen, ohne Schwierigkeit in die schon herrschenden Vorstellungen ein. Die Ausdrücke, mit denen der Dichter von der Art dieser Übertragung des Besitzes spricht, sind aber zuerst so unklar, daß von zwei Männern wie Wilhelm Grimm und Müllenhoff der eine findet: ‚Biterolf . . . wird mit Steiermark belehnt‘ (D. H.-S.³ S. 502, vgl. S. 140: ‚die Verleihung von Steiermark‘), der andere zwar auch zuerst sagt, daß Dietleib und sein Vater ‚von Etzel mit dem Lande belehnt sind‘ (Kudrun, S. 103),[74] später aber dies ausdrücklich widerruft: ‚Etzel übergibt es [das Land Steier] dem Biterolf zu Ende des gleichnamigen Gedichtes nicht zu Lehen, sondern zu Eigen‘ (D. H.-B. I S. LI). Ich glaube, hier bringen den Dichter die Rücksicht auf die Heldensage und die wirkliche Geschichte mit seiner eigenen Erfindung ins Gedränge. Rechtlich war Steiermark ein Lehen, aber nicht Ungarns, sondern des Reiches. Tatsächlich stand der größere Teil des Herzogtums seit 1254 unter ungarischer Herrschaft, das übrige war durch einen Friedensschluß mit Ungarn an Ottokar II. von Böhmen gefallen, der Österreich schon inne hatte, während gewiß den Steirern selber

---

[74] Von ‚Belehnung‘ spricht auch v. Muth a. a. O. S. 182, vgl. auch Jänicke S. 299 b s. v. *Etzel*.

wie den Österreichern Unabhängigkeit von beiden fremden Mächten als der vollkommenere Zustand erscheinen mußte. — Andererseits: Für Etzel als Oberherrn der an Ungarn angrenzenden Länder sprach die auf uralten Vorstellungen und Erinnerungen aus der Zeit der Hunnen, der Avarenherrschaft und des Vordringens der Magyaren beruhende Heldensage, dagegen konnte es wieder für einen König von Kastilien gerade keine besondere Auszeichnung sein, von wem immer ein Lehen zu empfangen, da er doch selber so viel zu Lehen geben konnte. Daß Steier unter ihm ein völlig selbständiges Land werden sollte, ist als Ziel der Handlung des Biterolf deutlich erkennbar und wird schließlich auch bestimmt ausgesprochen und, wie wir noch hören werden, sehr auffällig betont — aber wie sich aus den gegebenen und zum Teil selbstgeschaffenen widerspruchsvollen Voraussetzungen herauswinden? Diese Verlegenheit spiegelt sich in der Dichtung wieder in V. 13253 ff.:

Dô sprach daz Botelunges kint
wider die guoten recken sint
,ir sult mich niht verzîhen.
ich mac iu niht gelîhen,
ir enwellet ouch von mir enphân:
für eigen sult ir von mir hân
des jungen Nuodunges lant . . .'
allez Etzeln gesinde
daz sprach güetlîche derzuo.
Biterolf der jach duo,
war umbe er solde nemen lant.
ze lîhen hete sîn selbes hant
sô vil den wîganden.
,ob ûz der Hiunen landen
ieman wurde vertriben,
der wære ninder baz beliben
dann in den landen mînen'.
Etzele mit al den sînen
Biterolf den rîchen
vil gemeinlîchen
bâten daz er næme.

daz im doch wol gezæme
zeim jeithove Stîrelant.
für eigen gap erz sâ zehant
dem edelen fürsten rîchen.
im dankte vlîziclîchen
Biterolf und sîn suon,
als si wol mohten tuon.

Nachdem dann Biterolf das Land selber in Augenschein genommen hat, bedankt er sich abermals V. 13404 ff.:

er dankte in vlîzeclîchen,
daz im der mære wîgant [= Etzel]
ze eigen gap daz rîche lant,
als er ez hete dô gesehen

und erzählt auch *dâ heime* in Spanien, *wie im ein lant was gegeben* V. 13468 f.

So viel sehen wir — außer der Bedrängnis des Dichters — klar: Biterolf läßt sich sehr bitten. Etzel muß ihm sein Geschenk förmlich aufdrängen, alle die Seinen vereinigen sich mit ihm; als Lehen will Biterolf das Land durchaus nicht annehmen. Zu Eigen nimmt er es erst, als der Geber und dessen Mannen ihm zugestanden haben, daß es — offenbar im Vergleich zu seinem älteren Besitz, auf den er, *der rîche*, gerade so stolz hingewiesen hat, — nur ein *jeithof* sei, der ihm aber *doch wol gezæme*. Der Dichter selbst findet freilich, als Biterolf und sein Sohn dem König dann *vlîziclîchen* danken, daß sie das *wol mohten tuon*. Und auch daß der bescheidene Vergleich mit einem *jeithove* nicht gar zu wörtlich zu nehmen sei, klärt sich bald auf, als die beiden das ihnen geschenkte Land selber schauen V. 13295 ff.:

Des landes er [Etzele] si wîsen hiez,
und ouch die bürge die er liez
in dienen eigenlîchen.
nie gejeithof alsô rîchen
gap deheines küneges hant.

Und

dô Biterolf hete bekant
diu urbor rehte und ouch ersach,

da stimmt er zu seinem Sohne jenes Lob des Landes Steier an, das wir schon erwähnt haben und später noch eingehender erwägen müssen. Dem Worte folgt dann auch die Tat V. 13346 ff.:

sît geliebte in dem lande
Bitrolfe dem rîchen
daz man in stætelîchen
hiez den Stîrære,
swie daz der helt mære
hete siben fürsten lant.
daz man in doch dicke vant
dâ unde in Hiunen rîche.

Ja, schließlich übersiedeln sie mit Gattin und Mutter, ‚Volk und Gesinde' ganz und für immer hieher V. 13481 ff.:

sît gefuogte sich ouch daz,
daz Bitrolf der helt besaz
daz lant ze Stîremarke,
und Dietleip der starke,
und sîn muoter Dietlint:
ze Stîre brâhten sie sint
ir volc und ir gesinde gar . . .
sus lebte er an sîn endes zil
bî Etzelen dem rîchen
sîne tage vil hêrlîchen,
und Dietleip der starke:
in diente Stîremarke
wol nâch grôzen êren.

Zweierlei ist hier also dem Dichter trotz der Schwierigkeiten sicherlich geglückt: die Würde seines Königs von Kastilien zu wahren, aber zugleich auch Ehre und Ansehen seines Steierlandes. Er hat, um mit Walther von der Vogelweide zu sprechen, dafür gesorgt, daß *ir dewederz dâ daz ander niht enswachet*, und wenn er tatsächlich, wofür uns einiges zu sprechen scheint, an eine Verwirklichung seiner Dichterträume gedacht hat, so hat er gewiß auch gemeint, *daz si ze rehte nieman guoter scheiden sol.*

Daß der Dichter, wie in den eben herausgehobenen Versen und in ihrer Umgebung wiederholt geschieht, Bite-

rolf, Dietleib und Dietlind auch weiterhin in den freundschaftlichsten Verhältnissen zu Etzel, Helche, Rüdiger und seiner Gattin stehen läßt, ist nach allem, was er von diesen bisher erzählt hat, notwendig und bedarf keiner Erklärung.

Als Schildzeichen führt Biterolf nach Wilhelm Grimm[75] (D. H.-S.³ S. 140) und Jänicke (S. 298 a) ein Einhorn. Jänicke macht in der Anm. zu V. 10814 darauf aufmerksam, daß ,das Einhorn als Wappen des steirischen Edlen Otto von *Mîssowe* erwähnt wird. . . . Wohl kaum zufällig ist es, daß gerade im Biterolf und in der Krone . . . das Einhorn als Wappen von Helden der Sage erwähnt wird', und Rauff baut darauf die ,Vermutung, daß unser Dichter damit auf das Wappen der Herren von Meissau anspielen, daß er sie als seine besonderen Gönner in seinem Epos verherrlichen wollte', denn ,das Wappen der Herren von Meissau zeigt ein schwarzes Einhorn' (a. a. O. S. 63, 62).

Sehen wir uns jedoch die beiden Stellen des Gedichtes an, in denen von dem Einhorn auf Biterolfs Schilde die Rede ist. Die eine (V. 10813) lautet:

in hazlîchem zorne
zucte ûf daz einhorne
Biterolf der wîgant;
dâ mit was im der schildes rant
verdact, swâ in der helt truoc.

Die andere (V. 10830) heißt:

Sîfrit der küene wîgant
sluoc im [= Biterolf] *durch daz einhorne*
daz von des küenen recken zorne
der schilt erliuhten began.

Angesichts dieser Ausdrucksweise ist sehr zu bezweifeln, daß der Dichter das Einhorn als Wappen Biterolfs gemeint hat. Vielmehr hat, wie ich meine, Benecke ihn richtig verstanden, der im mhd. Wörterbuch I, 716 a — schon Wilhelm Grimm ladet ein, die Stelle zu ,vergleichen' (D. H.-S.³ S. 140, Anm. 1) — zu seinem Hinweis auf

---

[75] Ihm schließt sich Müllenhoff an Zs. 12, S. 386.

,Biterolf 110a' die Erklärung hinzufügt: ,wo aber die über den Schild gezogene Haut des Einhornes gemeint ist'. Demnach hat der Dichter Biterolf mit einem märchenhaft wertvollen und besonders festen Schilde ausgestattet, ein eigenes Schildzeichen aber hat er ihm nicht verliehen. Jedoch konnten — gegen des Dichters Absicht — schon in alter Zeit jene Worte so aufgefaßt werden, wie sie Wilhelm Grimm gedeutet hat, um so leichter, als unmittelbar vor der zweiten eben angeführten Angabe erzählt ist V. 10826 ff.:

Biterolf der küene man
ûf Sîfriden sluoc,
daz man louges genuoc
brehen ob dem schilde vant

und sogleich nach ihr fortgefahren wird V. 10834 ff.:

Bitrolf der vil küene man . . .
durch Sîfrides krône sluoc
daz edeler steine genuoc
dræte gegen dem ecke.

Nach V. 9828 f. führt Siegfried eine Krone auf der Fahne. Wilhelm Grimm (D. H.-S.[3] S. 145) unterscheidet: ,*Sîfrit ûz Niderlant* hat, wie nach der Nibelunge Not (214, 2 = Bartsch 215, 2) im Schild, hier [im Biterolf] auf der Fahne eine Krone als Zeichen (9828. 10836)', aber die eben herangezogenen Verse erlaubten doch die Annahme, daß sie auch auf seinem Schilde erschien — in V. 10837 kann doch unmöglich die Krone auf seiner Fahne gemeint sein. Dann aber lag der Schluß sehr nahe, das Einhorn sei eben das Zeichen seines Gegners in jenem Kampfe gewesen. Als erbliches Wappen konnte es dann auf den Sohn übergehen und so begegnet es uns denn auch anderwärts: Der Rosengarten F erzählt (IV, 7, 1) (nach den Ergänzungen von Holz): *Dô vuorte daz einh[ürne] von Stîre Dietle[ip].* (Im Rosengarten D ,ist die Angabe seines Wappens 350 verderbt', in A wird keines erwähnt.) ,Ebenso führt Dietleib das Einhorn auf den Fresken des Schlosses Runkelstein' (Wilhelm Grimm a. a. O. S. 461

zu S. 140 Anm. mit Hinweis auf Müllenhoff, bez. J. V. Zingerle in der Zs. 12, S. 386). Den Rosengarten F setzt Holz a. a. O. S. XCV) ‚ungefähr 1280‘, die Stufe O, auf die nach ihm (ebenda S. XXII) D[1] und F zurückgehen, ‚ungefähr 1270‘ (S. XCV); die Fresken von Runkelstein stammen aus dem Ende des 14. Jahrhunderts. In beiden Fällen ist also Einwirkung des Gedichtes von Biterolf sehr wohl möglich.

Biterolf aber hat darnach in der deutschen Heldensage nirgends ein Schildzeichen, auch in dem nach ihm benannten Gedichte nicht.

Dietleib dagegen hat dort nach Wilhelm Grimm a. a. O. S. 140 ‚einen roten Adler auf dem Schild‘. Heraldisch richtig ist die Angabe Jänickes (S. 299 a), daß es ein goldener Adler ist, s. V. 10072 ff.:

ein adelar von golde rôt
Dietleibe dem jungen
für die brust was betwungen.

Mit dieser Behauptung steht unser Dichter allein, sie ist also wohl von ihm erfunden. ‚Nach der Vilkina Saga (c. 161) ist Thetleifs Zeichen ein goldener Elephant‘ (D. H.-S.[3] S. 140).[76] Sagenecht ist *daz merwunder*, das aber als sein Zeichen nur noch im Laurin A V. 1284, u. zw. auf seinem *goltvarwen* Schild, erscheint. Dies führt Wilhelm Grimm in der H.-S. gar nicht an, offenbar weil er es nur für einen zufälligen Zierrat, nicht für ein Schildzeichen hält. Warum der Verfasser des Biterolf unserem Helden gerade einen goldenen Adler — selbstverständlich auf einem Schilde von anderer Beschaffenheit — zuerkennt, kann ich nicht erklären. Eine Untersuchung der Schildzeichen dieses Gedichtes in Verbindung mit der Zuweisung von Ländern an bestimmte Helden würde im Vergleiche mit der Geschichte und der Heldensage wahrscheinlich aufschlußreiche Ergeb-

[76] Das wird mit Thetleifs Aufenthalt bei Sigurd dem Griechen in Zusammenhang gebracht, ‚und es wird wegen Thetleifs Schildzeichen und an sich sehr unpassend behauptet, Sigurd sei auf einem Elefant geritten‘ (Wilhelm Grimm, D. H.-S.[3], S. 202). Diese Behauptung und die Angabe über Thetleifs Schildzeichen steht in der Thidrekssaga C. 180 und C. 200.

nisse zeitigen, muß aber wohl allgemein und zusammenfassend geführt werden und das geht über den Rahmen dieser Arbeit zu weit hinaus. Sicherlich ist der goldene Adler ein sehr vornehmes Schildzeichen und soll u. a. wieder den Helden auszeichnen, der ihn trägt. Daß der Dichter des Rosengartens und der Maler von Runkelstein das vermeintliche Zeichen des Vaters, das Einhorn, bevorzugten, mag daran liegen, daß der Adler ein häufigeres und deshalb nicht so eigentümliches Zeichen war.

Ein Roß Biterolfs wird nirgends mit Namen angeführt, ein Roß seines Sohnes nur in unserem Gedichte: ‚Dietleibs Roß *Belche* (2275. 2687. 11971) wird sonst nicht genannt‘ (D. H.-S.³ S. 140), auch ein anderer Name nicht. Es ist also aller Wahrscheinlichkeit nach auch persönliches Eigentum unseres Dichters[77] und seine Einführung dient Absichten, mit denen wir bei dem Verfasser des Biterolf schon vertraut geworden sind. Es ist selbstverständlich ein ganz ausgezeichnetes und schon berühmtes Tier, das seinem Herrn Ehre macht, und mit Dietrichs Roß — dessen Name übrigens nicht vorkommt — verwandt, wie es auch die Helden selber sind. Die Hauptstelle ist V. 2273 ff.:

Von sînem rosse ist uns geseit,
daz er ûz der bürge reit,
Belche sô was daz genant.
ir lützel man dekeinez vant
bezzer in al dem rîche,
im enwære daz gelîche
daz her Dietrîch der degen reit.
doch ist uns daz vür wâr geseit,
ez was derselben stüete.
sîner sterke und sîner güete
bedorfte wol der junge man.

In V. 9231 wird noch nachgetragen, daß *ez was gelobet ie.*

Mit den Schwertern Biterolfs und seines Sohnes findet ‚eine Verwirrung oder Vergessenheit statt‘ (Wilhelm

[77] Über seinen arabischen Namen und dessen Bedeutung s. David Herzog. Euphorion. 16. Erg.-Heft. S. 33.

Grimm a. a. O. S. 162), die auch Jänicke (a. a. O. S. XVI) hervorhebt. Daß Biterolf von Haus aus zwei ‚namhafte' Schwerter besitze, verlangt der weitere Verlauf: das eine braucht der Dichter für ihn selber, das andere für den Knaben Dietleib, der doch wohl eines aus der heimatlichen Burg mitnehmen muß, wenn er auf der Suche nach seinem Vater gleich diesem Heldentaten verrichten soll. Wir wundern uns daher nicht, daß Biterolf, der das ‚gute' Schwert *Schrit* besitzt, auf seiner Reise ein anderes hat V. 560 ff.:

Er fuorte ein wâfen guot genuoc.
Welsunc sô was daz genant . . .
ez was scharf und ouch vil breit.

Wir nehmen eben an, daß *Schrit* vom Dichter für Dietleib bestimmt und daher zu Hause zurückgeblieben ist. Wir wundern uns auch nicht, daß Biterolf in der Polenschlacht das Schwert, das sein Sohn gegen ihn schwingt, an dem Klange als dieses zu Hause zurückgelassene erkennt. Unglücklicherweise nennt der Verfasser aber dieses Schwert Dietleibs nicht *Schrit*, sondern wiederum *Welsunc*. Die Stellen lauten V. 3654 ff.:

irte in niht daz bluot rôt
sô hæte er vil wol erkant
des heldes wâfen an der hant.
dô sluoc der degen junge
den guoten Welsunge
sô starke ûf den vater sîn
daz der fiwerrôte schîn
lougete ûz den ringen.
diu swert hôrten klingen
die helde ûz Hiunen rîche

und V. 3692 ff.:

der alte sich dô wol versan.
dô er gehôrte den klanc
des swertes scharf unde lanc,
deme gelîche getân
daz er dâ heime hete lân.
an ir beider klange.

Schrit ist ganz in Vergessenheit geraten: es wird seit V. 115 ff., wo erzählt war, wer es geschmiedet hat, nicht mehr genannt. Dagegen taucht gegen Ende des Werkes ein dritter Name für ein Schwert Biterolfs auf, der in der D. H.-S. fehlt, V. 12261 ff.:

Nû hôrt man ouch sunder wîle
daz vil guote H o r n b î l e,
daz Biterolf der helt truoc.

Hornbîle kommt auch nur hier vor. Wir haben es bei allen drei Namen ohne Zweifel wieder mit Einfällen unseres Dichters zu tun. *Schrit* ist ‚aus keinem andern Gedichte bekannt' (Wilhelm Grimm a. a. O. S. 161), *Hornbîle* auch nicht. Über das dritte Schwert sagt zwar Jänicke (S. XVI): ‚Hernach führt [im Biterolf] i n Ü b e r e i n s t i m m u n g m i t d e n ü b r i g e n G e d i c h t e n der deutschen Heldensage, Dietleib den Welsung.' Aber diese ‚übrigen Gedichte' sind der Laurin D mit V. 2272 und der Ritterpreis (D. H.-S.[3] S. 312). Beidemal wird der Name durch den Reim geschützt. Schließlich trägt Dietleib von Steier den Welsung auch auf den Runkelsteiner Fresken (ebenda S. 372). Man wird wohl nicht fehlgehen, wenn man annimmt, daß für alle drei Angaben der Biterolf die Quelle war, wenn auch vielleicht nicht für alle drei unmittelbar: Nach Holz (Laurin S. XXXVIII) ist ‚die alemannische Bearbeitung D [des Laurin] um 1300 entstanden', der Ritterpreis ist ‚zwischen 1292 und 1298 verfaßt' (Vogt im Grdr.[2] II S. 228 unter Hinweis auf Zs. 36, 204, Anz. 19, 276).

Für uns ist es wieder wichtig, hervorzuheben, daß alle drei Schwerter zur Herrlichkeit ihrer Besitzer beitragen.

Schrit[78] hat ein hochberühmter Meister in *Azzarîâ* geschmiedet: *Mime der alte* (V. 139), neben dem sogar der Schmied Wieland, *swie vil man [im] starker liste jach* (V. 156) ‚als ein untergeordneter Künstler erwähnt wird' (Wilhelm Grimm a. a. O. S. 162). Vielleicht war es die

[78] Die Erkenntnis der arabischen Herkunft dieses Schwertnamens und die seiner Bedeutung ‚scharf' verdanken wir wieder D. Herzog a. a. O. Daß es *s c h a r f* war, rühmt der Dichter des Biterolf von des Helden anderem Schwerte *Welsunc*, wie oben angeführt, in V. 565.

Meinung des Dichters, daß von ihm auch die beiden anderen Schwerter Biterolfs verfertigt seien, wenn er sagt V. 125 ff.:

an einem buoche hôrt ich sagen,
der swerte wurden driu geslagen
von einem smidemeister guot,
der beide sin unde muot
daran wande sêre,
daz man in den landen mêre
sô stætes niht enfunde;
wan er den list wol kunde
baz dan anders ieman dâ.
er saz in Azzarîâ
von Tôlêt zweinzec mîle.
er hæte ouch ê der wîle
der swerte mêre geslagen.
sînen namen wil ich iu sagen:
er hiez Mime der alte.

Betont man die Worte *in den landen* und (*baz dan anders ieman*) *dâ*, so muß man schließen, der Dichter unterscheide drei Schwerter, die Mime — allein — in *Azzarîâ geslagen* hat — das wären dann *Schrit*, *Welsunc* und *Hornbîle* —, von den übrigen (*der swerte mêre*), die anderswo aus seiner Werkstatt hervorgegangen sind, nämlich die *zwelfiu*, von denen in unmittelbarem Anschluß an unsere Stelle erzählt wird, daß sie Mime und Hertrich, der *in Wasconîlant saz*, miteinander geschmiedet haben, während *daz drîzehend* (der wirklich oder angeblich schon in der Sage berühmten Schwerter) *sluoc Wielant, daz was Mîminc genant*. Allerdings nennt er die Namen der beiden anderen ‚Toledaner Klingen' hier nicht und sagt auch nicht, daß Biterolf oder Dietleib in ihren Besitz gekommen seien, und Jänicke meint denn auch (S. XVIII), daß mit allem, was an unserer Stelle über *Schrit* hinausgeht, ‚der Dichter abschweift, um seine Kenntnisse zu zeigen'. Aber auch daß Biterolf das Schwert *Schrit* von Mime habe, das im Biterolf ‚nur dieses einzigemal angeführt' wird (D. H.-S.[3] S. 161), ‚so oft auch sonst dazu Gelegenheit wäre' (ebenda), in anderen Gedichten aber überhaupt nicht, steht nicht da, sondern muß erraten

werden. Soll man nun annehmen, daß der Dichter schon bei V. 125 ff. den Vorsatz gehabt habe, noch ein drittes — durch seine Erzählung gar nicht erfordertes — Schwert später einmal zu nennen, was tatsächlich geschieht, aber erst in V. 12262 und nur dieses einemal? Oder soll man vermuten: als er sich anschickte, mit V. 12262 ff. eine Aufzählung berühmter und ‚namhafter' Schwerter anzuheben, sei ihm die Stelle aus dem Anfang seines Werkes eingefallen und er habe nun den Namen des dritten Schwertes aus *Azzarîâ* nachgetragen? Hier fehlt jede Sicherheit, weil es eben jene ‚Verwirrung oder Vergessenheit', die schon Wilhelm Grimm hervorgehoben hat und die offenkundig und unleugbar ist, schwer macht, in derselben Sache dem Dichter andererseits einen wohlüberlegten Vorsatz oder ein so gutes Gedächtnis zuzuschreiben.

Auch die Geschichte von den zwölf anderen Schwertern hilft mir wenigstens nicht weiter. Nach der D. H.-S. kommen solche in deutschen Gedichten außer an unserer Biterolfstelle nur im Eckenlied, im Rosengarten D und im Ritterpreis vor. Die Stelle im Rosengarten heißt (D^3 II 47, 3 f.): *Sîvrit, ein künec ûz Niderlant, der vüeret [der] zwelf swerte ein, [daz] ist Balmunc genant*, und schon in D^1 II 28, 3 f. steht: *Sîvrit . . . der treit der zwelf swerte ein, daz ist Balmunc genant.* Schon D^1 ist aber sicher jünger als der Biterolf und nachweisbar von ihm beeinflußt (s. unten). Im Ritterpreis ‚werden zwölf Schwerter ausgeteilt, eines davon *is geheisin Wilssunk it druch ouch ein degin junk. der was genannit Dithleib* (D. H.-S.[3] S. 312). Es ist dieselbe Stelle, die uns oben nahegelegt hat, auch für dieses Gedicht Einwirkung des Biterolf zu vermuten. Allerdings bringt sie neue Verwirrung herein, denn nun erscheint Welsung unter zwölf, nicht unter drei Schwertern. Im Eckenlied heißt es von Eckenot Str. 209, 4 ff.:

sîn swert der zwelve einez was: . . .
er kunde bezzer niht gesîn.
wan ez vor vil ze strîte
truoc Sîfrit der hürnîn.

Ein Name dieses Schwertes wird hier nicht angegeben, es ist aber wohl wieder Balmung gemeint. ‚An allen diesen

Stellen geschieht der zwölf Schwerter stets in einer Weise Erwähnung, die ihre Kenntnis bei dem Leser voraussetzt. Es muß darüber also wohl eine bekannte Überlieferung gegeben haben, die uns verloren gegangen ist‘ (Freiberg in den Beiträgen von Paul und Braune 29, S. 49). Ein Zusammenhang mit Biterolf und Dietleib ist jedoch nicht erkennbar und auch in dem Epos von Biterolf ist die Geschichte von den zwölf Schwertern gewiß nur eine ‚Abschweifung‘ des Dichters. Wir können also die Sache hier in der Schwebe lassen und ebenso die Frage nach dem Verhältnis der Stelle im Eckenlied zu der des Biterolf. — Auch die von Wilhelm Grimm (D. H.-S.[3] S. 48) herangezogene altfranzösische Stelle hat mit unseren beiden Helden nichts zu tun.

Fest steht doch wohl, daß *Schrit* aus des berühmten *Mime* Schmiede in dem spanischen Azzaria stammen soll.

Den Welsung führt Biterolf im Kampfe mit Walther V. 636 ff.:

dô sluoc er Welsungen
durch einen helmen rîchen
harte krefticlîchen
unz ûf ein hiubel guldîn.
daz im genas der lîp sîn,
daz hât man noch für wunder.

Das Schwert ist schon bekannt. Walther selber, der doch etwas von der Sache verstehen muß, sagt V. 679 ff.:

wan habt ir Welsungen hie,
so genas als zeichenlîchen nie
in der werlt nehein man,
dann ich vor iuwer hân getân.

Es macht also auch seinem Herrn alle Ehre.

Hornbîle wird dadurch ausgezeichnet, daß es V. 12262 als erstes Schwert vor den folgenden genannt wird: Dietleibs Welsung V. 12265, *daz alte sahs* Dietrichs V. 12269, Wittichs Mimming V. 12273, Heimes Nagelring V. 12275, Siegfrieds Balmung V. 12279, Walthers Wasge V. 12286. Das sind bis auf *Schrit* überhaupt alle Schwerter, die der Biterolf mit Namen zu nennen weiß.

Als Dietleibs Schwert erscheint überall nur *Welsunc*.

Schließlich sei noch erwähnt, daß der Biterolf das einzige deutsche Gedicht ist, welches Ausführlicheres über Dietleibs Äußeres bringt.[79] Dies geschieht V. 3254 ff.:

dô was der vierde degen balt
niht halp gewahsen zeinem man.
daz volc dô merken began:
swie Helche diu rîche
schœne und minniclîche
hete vil der meide,
noch süezer ougenweide
lœge an disem jungen man;
die schœnsten die si ie gewan,
ez wære maget oder wîp,
noch schœner wær des heldes lîp.
Er truoc ouch hâr alsam ein maget,
der junge degen unverzaget,
daz für den swertvezzel hie:
swanne erz ungebunden lie,
vor regene mohte er sich dâ mite
decken nâch der valken site:
vil schône goltvar ez schein.
der liute wunsch was niht enein
die in vor in sâhen
stênde bî in nâhen:
der wunschte sînes lîbes,
der alsô schoenes wîbes
daz er die immer solde hân;
der wünsche wart dâ vil getân.
Si muostens alle hân verlorn.
dô stuont der degen hôch geborn,
dâ man den kristen messe sanc.
michel sô wart der gedranc,
si heten in nie mê gesehen.

[79] Nur die Thiđrekssaga enthält in C. 111 und besonders in C. 180 Angaben, die schon Schönbach a. a. O. S. 37 mit denen des Biterolf verglichen hat. Einen Schluß auf eine gemeinsame Quelle erlauben sie kaum.

Das Jugendliche in der Erscheinung des Helden wird also mehrmals stark hervorgehoben, aber noch mehr: das Weibliche, Mädchenhafte seiner Schönheit und seiner Haartracht. Jänicke verweist in der Anm. zu V. 3265 auf *Vâsolt*, von dem in Str. 165, V. 11 des Eckenliedes berichtet wird. *er truoc ouch hâr alsam ein wîp.* Aber als jungen Riesen hat sich unser Dichter den Knaben nicht vorgestellt. Die Schilderung erinnert eher an die des zwölfjährigen Hugdietrich im Wolfdietrich B 27, 2 ff.:

daz hâr liez er wahsen . . .
dô wart er vil schœne und ouch minniclîch.
oberhalp der gürtel einer frouwen gar gelîch. . . .
dô er ze Kunstenopel hinz der kirchen gie.
die in vor wol erkanden, den fürsten lobesam,
die begunden alle frâgen ,wer ist diu wol getân'.

Auf die Stelle Wolfdietrich B Str. 2 hat schon Schönbach verwiesen (a. a. O. S. 6):

Er was klein an dem lîbe, wol geschaffen über al.
gedrol alse ein kerze über die hüffe hin zetal.
sîn hâr was im reide, dar zuo lanc unt val:
ez gienc im über die ahsel ûf die hüffe hin zetal.

Der Biterolf ist also viel ausführlicher, aber für die Handlung des Gedichtes notwendig ist das Mädchenhafte des Helden nur im Wolfdietrich, wo dadurch die Erwerbung Hildgundens ermöglicht werden soll. Die Annahme, daß der Verfasser des Biterolf das andere Gedicht gekannt habe, begegnet hinsichtlich der Entstehungszeit keinem Bedenken.

Fassen wir die Neuerungen, mit denen das Epos von Biterolf die Dietleibsage bereichert hat, zusammen, so sind es folgende: die kastilische Herkunft des Helden, sein Verhältnis zu Etzel, seine Verwandtschaft mit Dietrich, Walther und Rüdiger, die drei Schwerter, die Vater und Sohn führen, das Roß *Belche*, das Mädchenhafte seines Äußeren.

Dietleib von Steier in jüngeren Denkmälern.

Nach den bisherigen Ausführungen haben wir um das Jahr 1260 mit dem Vorhandensein dreier Gedichte zu rechnen, in denen Dietleib von Steier eine bedeutende Rolle

spielte. Von zweien — dem Laurin und dem Rosengarten — wird allgemein zugestanden, daß sie sich großer Beliebtheit erfreuten und weit herum Verbreitung fanden (Holz, Laurin S. XXXVII ff., Die Gedichte vom Rosengarten S. XCIX f.), von dem dritten, dem Biterolf, ist das Gegenteil mindestens nicht nachgewiesen (Schönbach a. a. O. S. 25). Von dieser Zeit ab sind also Kreuzungen des Einflusses, Einwirkung zweier dieser älteren Gedichte oder auch von allen dreien sehr wohl möglich.

Wir betrachten zunächst den Laurin D. Aus dem alten Gedichte A behält dieser die Vorstellung von Dietleibs Jugend bei (V. 1111. 2181. 2271. 2278. 2293. 2315. 2353. 2360). Dagegen ist die Vorstellung von seiner ungewöhnlichen, der Stärke des Berners gewachsenen Heldenkraft nicht mehr lebendig: In die Erzählung von dem Kampfe der beiden hat D V. 1091—1118 als ‚Zusatz‘ eingefügt, ‚um den Ausgang . . . für Dietrich günstiger zu gestalten‘, und wo von dem *entwîchen* des Berners vor Dietleib die Rede ist (D V. 1119—1124 = A 679—684) hat der Bearbeiter ‚die beiden in Rede stehenden Personen vertauscht‘ (Holz Ausg. S. 208). Als stark gilt Dietleib natürlich auch hier — das sind ja alle Helden —, vgl. z. B. D V. 18. 171. 1213 ff. 2211, auch hier halten ihn zwei Recken von der Fortsetzung des Kampfes mit Dietrich zurück V. 1131 ff. und Hildebrand begründet auch hier seinen Rat, der Berner möge sich ihn verpflichten, mit den Worten: *Dietleip ist ein starker man* (V. 1213), aber im Vergleich mit A ist doch das Auffallende verwischt. — Das Meerwunder ist von seinem Schilde, wo es nach A V. 1284 prangte, verschwunden: die Verse D 2151—2186, die auf dem vorher übergangenen Stücke A 1271—1286 . . . beruhen‘ (Holz a. a. O. S. 211) enthalten die Angabe nicht mehr. Die Wahrnehmung, daß in der späteren Entwicklung die Dietleibsage zwar auf der einen Seite bereichert wird, dafür aber gerade Altes einbüßt, haben wir schon gemacht und werden sie noch mehrmals machen.

Die Bearbeitung D, die auch sonst A gegenüber ‚das Bestreben zu motivieren und das lose Gefüge des älteren Gedichtes fester zusammenzuschließen‘ zeigt (Holz a. a. O. S. 204), versucht es wenigstens, die Verbindung Dietleibs

mit dem Berner zu begründen: Dietleib reitet nach Garten, um Hildebrand um Rat zu bitten (V. 104 ff.) und dann mit diesem zu Dietrich nach Bern (V. 223 ff.), aber auch so bleibt manches, namentlich Dietleibs halbjähriges Verweilen in Bern (V. 228 ff.) ‚unverständlich‘, weil der Bearbeiter hier wie anderswo dennoch ‚seiner Vorlage treuer folgt, als für seine Zwecke gut ist‘ (derselbe ebenda). Jedenfalls bemüht sich D, die Zusammengehörigkeit Dietleibs zu den Bernern auch sonst stark zu betonen. Schon als ihn Hildebrand *alrêrst* an Garten heranreiten sieht, spricht er im voraus seine Bereitwilligkeit aus, ihm mit allen seinen Mannen zu helfen (V. 109 ff.), und wiederholt diese Versicherung, sobald er des Gastes Anliegen vernommen hat (V. 164 ff.). Umgekehrt sind am Schlusse der Bearbeitung Dietrich und seine Gesellen drei Tage lang die Gäste von Dietleibs Vater auf der Burg Steier und die Verse, die dies erzählen, ‚2717—2786 sind eine [im Vergleiche mit A] selbständige Partie, welche die glücklich heimkehrenden Helden sich erst bei Biterolf aufhalten läßt‘ (Holz a. a. O. S. 213). Hiebei werden Einzelheiten der Burg hervorgehoben (s. darüber unten), ganz besonders aber die freundliche Aufnahme, gute und aufmerksame Bewirtung und die Fürsorge für unterhaltenden Zeitvertreib geschildert (V. 2737 f., 2745 ff., 2765 ff.).

Aus dem alten Gedichte übernimmt der Bearbeiter die Burg Stîre, nennt aber über dieses hinausgehend auch das Land Stîrmarke und darnach Dietleib den *Stîrære* (vgl. Holz a. a. O. S. XXXXIII). Daß dieser ein *vürste* ist, wird nachdrücklich herausgearbeitet. In Garten wird er von Hildebrand und den Seinen *nâch vürstenlîchen siten gegrüezet und enpfangen wol, alsô man noch vürsten billîch sol* (V. 122 ff.) und auf der Burg Steier werden *maneger hande vürsten spil* veranstaltet (V. 2770). Auch *edeler grâven drî* dienen ihm (V. 34).

Daß der Name von Dietleibs Schwester, die nach einer glücklichen Konjektur Müllenhoffs in A *Künhilt* geheißen hat, nun als *Sîmilt* erscheint, haben dieser (D. H.-B. I, Anm. zu V. 753 S. 282) und Holz (Ausg. S. XXXXIII und Anm. zu A V. 747, S. 189 f.) erklärt: *Cunhilt* wurde in *Cimhilt* verlesen und dann zu *Sîmilt* ‚umgedeutet‘.

Dietleibs Schwert heißt in D V. 2272 *Welsunc*. Dieser Name stammt, wie wir gesehen haben, aus dem Gedichte von Biterolf und Dietleib. Aus diesem mag der Bearbeiter auch Dietleibs Vater gekannt haben, der sagenecht ist, aber im Laurin A nicht vorkommt, während ihn D mit Auszeichnung behandelt.

Wenn wir uns nun dem Rosengarten D zuwenden, so hat hier zunächst die Frage Meinungsverschiedenheit hervorgerufen, ob der Verfasser dieser Bearbeitung den Biterolf gekannt habe. ‚Daß im Rosengarten D die Übereinstimmungen mit dem Biterolf noch weiter gehen als in A, hat . . . Holz schon gesehen S. CIX‘ seiner Ausgabe (Schönbach a. a. O. S. 25), aber die Annahme eines unmittelbaren Zusammenhanges abgelehnt. Schönbach[80] bringt weitere Berührungen zur Sprache, sagt aber dann doch: ‚Ich wage kein bestimmtes Urteil, nur so viel scheint mir klar, daß die von Holz vorgebrachten Gründe die Sache nicht entscheiden. . . . Ich meine, eine gewisse Wahrscheinlichkeit spreche für die Bekanntschaft des Rosengarten D mit dem Biterolf, zur Gewißheit jedoch vermag ich sie auch nicht zu erheben‘ (ebenda und S. 26). Wie Schönbachs Zitate lehren, hat er zunächst den Text D^3 im Auge. Für diesen, aber auch schon für D^1 läßt sich ein Zusammenhang mit dem Biterolf geradezu beweisen. D^3 ist ‚unzweifelhaft durch denselben Mann‘ hergestellt worden, der die Bearbeitung D des Laurin geschaffen hat (Holz, Die Gedichte vom Rosengarten S. LXXXIX, vgl. Laurin S. XXXVIII). Im Laurin D aber finden wir in V. 2272 Dietleibs *Welsungen* (im Reim). Wenn diesen Namen erst der Laurin D hinzugefügt hat, wie Holz (Laurin S. XXXXIII) annimmt, kann er ihn nur aus dem Biterolf geschöpft haben. Kannte ihn aber schon seine Vorlage C, dann muß ihn diese von dorther haben, denn auch sie ist jünger als der Biterolf (‚der Text C entstand gegen 1290‘ Holz a. a. O. S. XXXVII). Nun sind aber die wichtigsten Übereinstimmungen zwischen dem Rosengarten D und dem Biterolf älter als D^3, insbesondere die Einführung Etzels in

[80] Schon Jänicke (S. XXXI) war der Ansicht, ‚daß der Rosengarten . . aus dem Biterolf entlehnt‘, unterschied aber weder die Fassungen noch das aus der Quelle beider Gedichte stammende gemeinsame alte Gut.

die Handlung. Diese ist schon in D^1 (nach Holz, Rosengarten S. XCV ‚ungefähr 1280‘ anzusetzen) vollzogen. Aber in Holz’ eigener Textherstellung von D^1 finden wir auch schon, allerdings kursiv gedruckt, *den Welsungen* als Dietleibs Schwert (D^1 XI St. 6, V. 1)[81] auf Grund der Lesart von p *di weisenuge*, die doch wirklich mit größter Wahrscheinlichkeit auf diesen Namen führt. Verhält es sich aber so, so wird man kaum annehmen, daß sich ein Bearbeiter aus dem Biterolf nur diese Einzelheit geholt habe und daß alle anderen Berührungen anders zu erklären seien.

Was für uns übrigens das Wichtigste ist, daß nämlich auch im Rosengarten D Dietleib *von Stîre* heißt — u. zw. auch schon in D^1 (zuerst II Str. 43, V. 1) — braucht nicht aus dem Biterolf hergeleitet zu werden, da diese Herkunft schon in der ältesten erreichbaren Fassung des Rosengartens angegeben wird und allen Gestalten dieses Gedichtes gemeinsam ist. Seinen Vater Biterolf, den doch der Rosengarten A genannt und der Laurin D nachgetragen hat, läßt der Rosengarten D unerwähnt: in A fragt Walther vor dem Kampfe seinen jungen Gegner Str. 267, 1 *bist du Biterolfes barn?* und als Sigestab Dietleib holte, war der Alte zweimal erwähnt worden (Str. 111, V. 1, Str. 113, V. 1). In D hat aber Dietleib einen anderen Gegner und braucht auch nicht erst aufgesucht zu werden (D^3 87 f. sind jüngerer Einschub und ‚verdanken ihren Ursprung sicher einer Kreuzung mit A‘ Holz, Ausg. S. 246). Damit entfällt jene Frage und jene Erwähnungen. ‚Die Angabe‘ von Dietleibs ‚Wappen ist verderbt‘. Seine Jugend wird nicht mehr besonders hervorgehoben: Während er in A — ganz abgesehen von den oben herangezogenen Angaben in Str. 267, V. 3 und Str. 268, V. 2, die gleichfalls der Zwiesprache mit Walther angehören — ausdrücklich *der junge* genannt wird, ist hier nicht dies sein stehendes Beiwort, sondern in D^3[82] *der hôchgemuot* Str. 75,

[81] Im Rosengarten D^3 XI, Str. 354, 1, heißt es allerdings nur *sîn swert.*

[82] Vgl. zu den oben angeführten Stellen von D^3 folgende ihnen entsprechende älteres: D^1 II Str. 43, V. 1 *ein sneller degen.* D^2 IV, 25, 1 *der hochgemuot.* D^1 VII, 15, 4 *der hochgemuot.* D^1 XI, 4, 2 Lücke. D^1 XI, 6, 3 *der junge.* Es ist also ein Vordringen von *hôchgemuot,* ein Zurückweichen von *junc* wahrzunehmen.

V. 1. 161, 1. 277, 4. 350, 2. 354, 1. (immer im Reim). Diese Änderung hat schon Schönbach beobachtet (a. a. O. S. 24). Unter den Helden, die gegen die Wormser kämpfen sollen, wird er als elfter genannt (D^1 II Str. 43 und D^3 Str. 75): nach ihm nur Ilsan, der erst geholt werden muß.[83] Er gehört also hier schon von Haus aus zu den übrigen, während er in A wie Ilsan eigens geladen und als letzter genannt wird. In D wird ihm auch ein anderer Gegner zugewiesen. Die Begründung, die Holz (Zum Rosengarten S. 26) dafür gibt, ist völlig überzeugend: in A steht Dietleib ‚dem unbesiegten furchtbaren Walther gegenüber, und während sonst der Ausgang der Kämpfe durchaus den Bernern günstig ist, kann in diesem Falle eine Entscheidung nicht herbeigeführt werden. Dies scheint dem Dichter II für Dietleib nicht genügt zu haben; er wollte ihm einen vollen Sieg zuweisen, gab ihm also einen minder furchtbaren Gegner', nämlich Stutfuchs-Stüfing (vgl. Holz auch in der Ausg. S. XXVII). Daß er dadurch trotz seiner Absicht Dietleib geradezu einer Auszeichnung beraubte — denn eine solche lag in seiner Zusammenstellung mit Walther, s. o. S. 19 f., — und daß er damit ferner einen älteren Zusammenhang zwischen Dietleib und dem vom Wasgensteine zerriß — mit dem Unterbleiben des Kampfes entfällt auch die Andeutung einer zwischen beiden von früher her bestehenden *triuwe* (A Str. 269, V. 2 f.) und darnach der Abschluß ihrer ‚Eidgesellschaft' —, dafür hatte der Bearbeiter offenbar keine Empfindung.[84] — Wenn man an die Möglichkeit eines Einflusses des Biterolf auch hier denkt, erinnert man sich daran, daß dort Dietleib und sein Vater mit Walther verwandt und innig befreundet sind und daß die Helden dort deshalb vor Worms den Kampf miteinander vermeiden. Allerdings ist von solcher Verwandtschaft und Freundschaft im Rosengarten nichts gesagt. —

---

[83] Damit wird die Verbindung Dietleibs mit Österreich, die der Rosengarten A in so auffälliger Weise vollzogen hatte, wieder aufgegeben: D^1 entstand in Thüringen, D^3 in Alemannien (Holz, Ausg. S. LXXXIX).

[84] Übrigens wird durch die Änderung auch Walther herabgedrückt, denn er kämpft auch in D unentschieden, aber nun mit dem gewiß ‚unbedeutenden' Hartnid.

Die wichtigste Umwandlung, die D vollzogen hat, ist die, daß hier ,Etzel durch einen Zug gegen Gibich die Lehnshoheit über die Burgunden gewinnt' (Holz in der Ausg. S. CIX). Indem der Heunenkönig das Unternehmen leitet, tritt Dietleib in die Reihe seiner Streiter ein, und diese Verbindung mit Etzel ist im Vergleiche zum Rosengarten A neu. ,Daß D sein neues Motiv aus dem Biterolf bezogen habe', was Holz bestreitet (ebenda), läßt sich allerdings nicht beweisen: eine Verknüpfung Dietrichs mit Etzel konnte in Erinnerung an alte Sagen von mehreren Dichtern unabhängig voneinander für ihre Zwecke neuerdings vorgenommen werden. Damit ergab sich dann, da andererseits Dietrich und Dietleib schon von früher her als Kampfgenossen verbunden waren, eine Beziehung zwischen Dietleib und Etzel von selbst. Wenn sich jedoch aus anderen Beobachtungen erschließen läßt, daß schon der Bearbeiter D^1 den Biterolf gekannt hat, so sehe ich nicht ein, warum man sich gerade dagegen sträuben sollte anzunehmen, daß ihn eben diese Kenntnis auch zu dieser Umgestaltung angeregt habe, die doch in dem Stoffe und der Richtung der Rosengartensage an sich gewiß nicht begründet ist, ja im Rosengarten D selbst zu einem ,Widerspruch' mit der trotz der Neuerung beibehaltenen alten Vorstellung geführt hat (Holz ebenda). — In bezug auf Dietleib[85] kann man im allgemeinen von D sagen: durch seine Änderungen ist manches alte Sagengut verloren gegangen, das Bild des Helden ist flacher geworden: er ist ein tapferer und siegreicher Held wie andere auch, eine Ausnahmsstellung kommt ihm nicht mehr zu. Ähnlich mußten wir oben über die Änderungen des Laurin D urteilen. — Gegen eine Bekanntschaft des Bearbeiters mit dem Biterolf spricht auch dies nicht: erstens ist diese Wirkung mehrfach geradezu gegen seine Absicht eingetreten. Sodann konnte unserem Helden eine so einzig ge-

[85] Ob unter Gotelindens *suesterkint*, von dem die jüngere Strophe D^3 88 in V. 2 redet, überhaupt Dietleib zu verstehen sei, wie Holz S. 266 seiner Ausgabe zweifelnd andeutet, läßt sich nicht entscheiden. Zum Biterolf stimmt die Behauptung einer solchen Verwandtschaft nicht, denn dort ist er das *kint* ihrer *veteren tohter* (V. 5575). Auf Dietleib bezogen stünde die Angabe ganz vereinzelt.

artete Stellung, wie sie ihm das Epos von Biterolf aus ganz besonderen Gründen zuerkennt, in einer Rosengartendichtung nicht belassen werden.

Im Rosengarten F weist *daz einhürne* als Dietleibs Wappen (IV Str. 7, V. 1) doch wohl auch auf eine — allerdings mißverstandene — Stelle des Biterolf, ebenso auf dieses Gedicht die Angabe in III Str. 19, V. 2, Dietleib sei Dietrichs *neve*. Dietleib *von Stîre, der Stîrêre*, gehört auch hier von Anfang an zu Dietrichs Mitstreitern — nur Ilsan muß auch hier erst aufgesucht werden — und wird hier ebenfalls als elfter aufgezählt. Sein Gegner ist der Riese Schrutan, den er zuerst ‚mit wechselndem Glücke' besteht, schließlich aber tötet. Mehr ist aus der trümmerhaft überlieferten Fassung für uns nicht zu gewinnen.[86] Da F etwa 1280 entstanden ist (Holz a. a. O. S. XCV), ist Anknüpfung an den Biterolf durch die zeitlichen Ansätze nicht ausgeschlossen.

Wir gelangen nun zu den Gedichten von Dietrichs Flucht und von der Rabenschlacht. Hier kann ich mich ganz an die D. H.-S.[3] (S. 215) anschließen und werde dabei nur die Verszahlen mit denen der Ausgabe im D. H.-B. in Einklang bringen und Einzelheiten, die für uns nach dem Bisherigen von Wert sind, einschalten: Zuerst Dietrichs Flucht:

‚*Von Stîre her Dietleip* [zuerst ohne den Titel *her* V. 3635] wird mitten unter Dietrichs Mannen erwähnt (3635)', genau gesagt: als letzter nach sechs Mannen des Berners, mit denen er abgeschickt wird, für Dietrich Gold aus *Bôle* zu holen. Er ‚entkommt bei einem Überfall von Ermenrichs Seite (3782)' als einziger ‚und wird als Bote an diesen gesendet (3890)'. Dabei tritt er mit Selbstgefühl auf: er geht *unvorhticlich vür den künic. . . . er wart enphangen seine, dô dancte er im ouch cleine*. Dort ‚gerät er in Streit mit Wate'. Bemerkenswert ist, daß dieser ihn anredet V. 3921 f ‚*bist irz der starke Dietleip, von dem man grôzin wunder*

[86] Daß Sigeher unter Dietrichs Helden erscheint wie im Biterolf 6354 würde wieder auf dieses Gedicht führen. Aber an der einzigen Stelle, wo der Text von F diesen Namen bietet (III 19, 1), steht in der Hs. *Yscher*, und das halte ich mit Singer (Anz. 21 S. 74 f.) für wichtig.

seit‘ ‚Er bringt die Entscheidung Ermenrichs zurück (3981 ff.), allzeit aber nennt er den Dietrich seinen Herrn. Daß er den ins Hünenland Fliehenden begleitet habe, wird nicht gesagt, vielmehr erscheint er plötzlich, als Dietrich dort angelangt ist, im Gefolge der heimkehrenden Königin Helche (4675 ff). . . . Dietleib erzählt der Helche Dietrichs Schicksale, ehe sie diesen noch selbst hat vor sich erscheinen lassen (4831 ff.), ja er wird jetzt (5914) sogar unter den Helden genannt, die Helche dem Dietrich zu Hülfe sendet‘, und zwar als vierzehnter von neunzehn namentlich Angeführten.[87] Schon vorher hat er sich Dietrich gegenüber erboten (V. 5387 f.): *ich wil dir bringen, ob ich kan, anderthalptûsend mîner man*, nach Etzel, Rüdiger, Helferich von Lunders und Dietrich *von Kriechen*, die 12000, 2000 und (gemeinsam) 4000 Mann in Aussicht gestellt haben. ‚Hernach zeichnet er sich im Kampfe gegen Ermenrich aus, besiegt den Wate (6704—6778), erhält von Dieterich Gefangene zum Geschenk (7043 ff.) und wird zu einem Anführer ernannt (8583 ff.).‘ Vor der Nachricht von seinem Kampfe mit Wate wird er von Dietrich vermißt, der ihn tot glaubt und schmerzlich beklagt V. 6693—6697. Den Kampf nennt der Bote V. 6705 f. *den allerhertesten strît . . .. der ûf dem wale ist geschehen.* Wolfhart ruft dem Helden zu V. 6715 ff.:

wer dich, herre Dietleip'
gedenke daz dîn name ist breit:
du heizest vürste und bist ein degen,
über alle recken ûz gewegen
ist mit ellen dîn hant.

Der Dichter selbst urteilt über ihn V. 6727 ff.:

er tete alsam ein voledegen.
swaz ich ie gehôrte von slegen
in allen mînen zîten
in stürmen ode in strîten
daz ist ein ton unde ein wint.

Sein Gegner gilt offenbar auch als tüchtiger Kriegsmann, denn er erscheint mit *Witege* (V. 6217, 6288) als

[87] In V. 5896 ff. werden *ahte werde man* angekündigt, *die hât ouch in vrou Helche gesant.*

Hauptmann über 20000 Mann Ermenrichs. Dietleib erlegt ihn, wird aber auch selbst von den Zeugen des Kampfes als tot beweint V. 6781—6783. — Gefangene erhalten zum Geschenk Hildebrand 500, Rüdiger 800, Dietleib (V. 7043 ff.) 800. — In V. 7314 ff. berichtet Isold der Königin von dem Feldzug und seinem Ergebnis. Unter den Helden, die *gesunt* geblieben sind, nennt er nach Rüdiger und vor sieben anderen Dietleib. — Als Hauptmann hat er nach V. 8583 ff. siebzehn namentlich genannte Recken unter sich, darunter (als letzte genannt) Dankwart und Hagen: *si wârn in allen landen die tiuristen ze ir handen. die ie muoter getruoc. si wâren noch küener danne genuoc* (V. 8605 ff.). Darnach ist auch ihre Leistung: sie haben *die vînde gar durchriten* und *velt und wal getunget mit Ermrîches degen* (V. 8955 ff.). — In V. 9229 ff. werden mehrere Einzelkämpfe hervorragender Helden geschildert, zuletzt der Dietleibs mit Heime. — Dietleib wird noch einmal ‚Hauptmann' eines großen Heeresteiles: Reinher von Paris rückt mit zwölf Scharen heran.

‚nû lâz wir dar strîchen'
sprach Dietleip von Stîrelant.
dô wart gewegen alzehant
sehs schar herlîche.
Dietleip der ellensrîche
was ir aller houptman (V. 9586 ff.).

In dem nun folgenden Kampfe zwischen den Scharen Reinhers und Dietleibs fallen alle 12000 Mann Reinhers (V. 9681 ff.), er selbst auch (V. 9690 f.), u. zw. von der Hand Wolfharts, nachdem er acht der besten Recken des Berners erschlagen hat, von denen dann neun (s. Martin in der Ausg. S. L) Namen angegeben werden. Dietleib aber bleibt am Leben und erscheint dann als fünfter unter den achtzehn, die die Toten beklagen (V. 9865 ff.).

‚*Biterolf der Stîraere* wird . . . unter den Helden Etzels aufgezählt (5151. 5913).' Sie sind *vürsten alle sant* und hergekommen *durch der reinen Helchen guot und durch ir tugentlîchen muot und durch die êre dies in bôt.* Dietleib wird dort unter ihnen gar nicht genannt, Biterolf als siebenter unter siebzehn. Unter den neunzehn namentlich ange-

führten Helden, die Helche dem Berner zu Hilfe schickt, ist er unmittelbar vor Dietleib als dreizehnter genannt, wieder als *der Stîrære.* Wilhelm Grimms weitere Angabe: ‚nichts verlautet davon, daß er Dietleibs Vater sei‘, wird im Anhang S. 470 zu S. 215 Z. 30 f. berichtigt: ‚Doch heißt Dietleib in der Flucht *des küenen Biterolfes kint* (6732), *Biterolfes zart* (6750).‘

‚In der Rabenschlacht befinden sich beide, Biterolf (*marcgrâve* 735) und Dietleib [*von Stîre*, die *Stîrære*], an Etzels Hofe und sichern dem Dieterich Beistand zu (42. 43); sie folgen hier aufeinander, nicht aber ist gesagt, als Vater und Sohn.‘ Letztere Unterlassung ist für uns, da beide Gedichte in der uns vorliegenden Gestalt allgemein als Werke desselben Spielmannes gelten, nicht von besonderem Belange. Genannt werden sie hinter Etzel, Rüdiger und Nudung und vor dreiundzwanzig anderen. ‚Dietleib wird öfter genannt und sein Mut gerühmt‘: 278 f. rät er, die jungen Könige in Bern zu lassen: Dietrich geht darauf ein. Von ihnen verabschieden sich 317 ff. Rüdiger, Dietleib, Blödelin, Baltram, *beidiu junge und alde*, zuletzt der Berner. 527 f. begegnen wir Dietleib im Gespräch mit Wolfhart, der ihn zur Tapferkeit aufmahnt. 537 ordnet Rüdiger an, daß alle Helden *von Stîrmarke dem vanen* Dietleibs *warten sulen.* Als das Heer dahinzieht (557 ff.), kommt zuerst *der vogt von Berne*, dann Dietleib mit 30000 Recken, Rüdiger mit 20000, Blödelin mit 18000, endlich Dietrich von Kriechen, der auch *manegen man* hat. Helferich rät 568 ff., unter Ermenrichs Fahne dessen Heer zu umreiten. Das will er mit elf namentlich genannten Recken tun: zuerst spricht er seine Bereitwilligkeit aus, dann nennt er Ortwin, hierauf Dietleib. 703 ff. werden Einzelkämpfe erzählt: Es streiten Nudung und Frute, Dietleib und Marke, dann noch 26 Paare, von diesen sind das 23ste *Biterolf der marcgrâve* und *Lindgêr von Missen.* — Als Dietrich zu den erschlagenen Kindern zurückkehrt (976), begegnet er Rüdiger, Dietleib und Helferich. Sie bestatten die Kinder. — Ihren Tod beklagen 983 Rüdiger, Dietleib und Gotel. — Helferich sieht Feinde herannahen. Er ruft zum Kampfe auf: Dietleib, Rüdiger, Wolfhart, Sintram *und ander manic recke hêr, der ich genennen niene kan, die liezen rast dar strîchen, da bestuonden si den künic Ermrîchen.* —

Die Mannen Etzels reiten ins Heunenland zurück (1029): *swaz si ie getrôste Dietleip der starke. Des nâmens war vil cleine.*

Unter den ehrenden Beiwörtern, die die beiden Gedichte Dietleib geben, erscheint das für uns wichtige *stark* in der Flucht V. 7044, in der Rabenschlacht 1029, 6; *der ellensrîche* heißt er in der Flucht V. 9590.

Nach diesem Überblick fragen wir zuerst wieder: Woher weiß der Dichter, daß Biterolf und Dietleib *von Stîre* sind?

Bekanntschaft mit einem Gedichte vom Rosengarten nimmt Holz (Die Gedichte vom Rosengarten S. CXIII f.) an: ‚Bei der großen Verbreitung des Rosengartens darf es uns nicht wundernehmen, wenn jüngere Dichter ihre Heldenkataloge aus ihm vermehren; besonders Heinrich der Vogler, der Verfasser von Dietrichs Flucht und Bearbeiter der Rabenschlacht, hat dies in ausgiebigem Maße getan, vgl. oben S. CVII ff.' An letzterer Stelle sagt er: ‚Amelolt ist in [Rosengarten] A Herzog und Hiltebrands Bruder, in D Hiltebrands Schwestermann und Herr von Garda; er tritt sonst auf im Alphart und in Dietrichs Flucht, beidemal als Held Dietrichs, aber ohne Angabe verwandtschaftlicher Beziehungen: nur daß er Garda besitzt, weiß auch Dietrichs Flucht. Helmschrot wird im Alphart beiläufig erwähnt: in Dietrichs Flucht ist wohl Helmschart, der Wolfharts *veter* heißt, V. 3632, derselbe.... Danach ist mir wahrscheinlich, daß alle Stellen, die Amelolt und Helmschrot sonst erwähnen, erst aus dem Rosengarten geschöpft haben, der Dichter A¹ also als Schöpfer der ... besprochenen Helden anzusehen ist; hier allein sind sie unentbehrlich, wo sie sonst vorkommen, stehen sie in späten oder spät überarbeiteten Gedichten nur als Statisten.' Ferner S. CVI f. über Stutfuchs: ‚Der Dichter [des Rosengartens] A¹ nahm ihn ... als Mann Gibichs auf: durch ihn erhielt er den Beinamen *von dem Rîne*, unter dem er nun weiter bekannt wurde (Dietrichs Flucht und Ravennaschlacht nennen ihn so, ebenso Alphart); diese Gedichte haben ihn doch wohl dem Rosengarten entnommen' (— im Biterolf nämlich ist er König von Pülle: als Räuber *Studfus* kommt er auch in der Thidrekssaga vor —).[88] Ein Zusammenhang mit einem

[88] Holz verweist auch auf den Griechen Dietrich und den Reußen Hartnid, die D eingeführt hat, und meint (S. CX, Anm. 1): ‚Sie treten

Rosengarten ist also wohl als sicher anzusehen. Ich glaube, wir haben an den Rosengarten A zu denken: Helmschrot kommt in D nicht vor, Stutfuchs erscheint in D³ als Stüefinc: ‚diese Namensform geht auf D² zurück. Er ist ferner in D³ *künec ûz Îrlant*: ‚Titel und Name‘ sind ‚von D² zugesetzt‘, in D¹ II 26, 3. VII 15, 1. XI 1, 1 heißt er zwar *Stuotvuhs*, aber ohne den Beisatz *von dem Rîne*, auf den es eben ankommt. Andererseits wird zwar Amelolt in A nicht *von Garte* genannt, wohl aber Hildebrand, und da dieser in A als sein Bruder gilt, so läßt sich die Bezeichnung Amelolt *von Garte* in Dietrichs Flucht auch aus dem Rosengarten A begreifen.

Nun findet allerdings H. Schneider (Zs. 58, S. 115): Daß in Dietrichs Flucht V. 7194 ‚Dietrich erst den Witege mit Schemming beschenkt, scheint Kenntnis der Rosengärten auszuschließen‘. Allein gerade die Angabe, Witege habe den Schemming von Dietrich erhalten, läßt sich aus dem Rosengarten A ableiten. Dieser berichtet nämlich — entgegen der älteren Überlieferung der Thidrekssaga C 81, nach welcher das Roß Witege von Haus aus gehört — in den Strophen 232, 236 und 244, der Berner habe den Schemming an Witege abgetreten.[89] Allerdings geschieht dies da, damit Witege den Kampf mit dem Riesen Asprian aufnehme, in Dietrichs Flucht aber, damit er dafür Raben getreu bewahre. Aber daß in dem letzteren Gedichte der Besitzwechsel auf eine andere Veranlassung zurückgeführt wird, erklärt sich leicht aus dem Bestreben des späteren Dichters, diesen für den Schluß der Rabenschlacht bedeutsamen Vorgang in seiner

miteinander auch in Dietrichs Flucht als Helden Etzels auf und sind hier gewiß dem Rosengarten D entnommen.‘ Darauf möchte ich hier nicht weiterbauen: sie können in Dietrichs Flucht wie im Rosengarten D (für den das Holz a. a. O. annimmt) aus ‚einer Form der Ortnid-Wolfdietrich-Sage‘ stammen, und daß sie auch in Dietrichs Flucht zu Etzels Helden zählen, erklärt sich aus ihren östlichen Ländern.

[89] Der Rosengarten D (und zwar D³, s. Holz, Ausg. im Register und in der Anm. zu D 315—317) sucht in Str. 316 die beiden Überlieferungen zu vereinigen: Witege habe den Schemming allerdings von seinem Vater her besessen, aber dann an Dietrich verloren und ihn von diesem erst im Rosengarten wieder zurückbekommen.

eigenen Erzählung unterzubringen und mit deren Inhalte zu verknüpfen (s. die unmittelbar angeschlossene Vorausdeutung in Dietrichs Flucht V. 7205 ff.).

Aus der Kenntnis des Rosengartens A kann auch alles erklärt werden, was Dietrichs Flucht und Rabenschlacht von Dietleib wissen oder behaupten: der Beisatz *von Stîre*, der Name seines Vaters Biterolf, sein Ruf als starker und berühmter Held, als den ihn besonders die Episode mit Wate erscheinen läßt,[90] die bevorzugte Stellung unter den Recken auf Dietrichs Seite, die sich vornehmlich darin zeigt, daß er zweimal zum *houptman* gemacht wird. Hat nun der Dichter oder Bearbeiter dieser beiden Epen Dietrich im Rosengarten A als einen hervorragenden Mitstreiter des Berners kennen gelernt, so konnte er seine Stellung an dessen Seite innerhalb seiner Geschichte auf zweierlei Art begründen: entweder konnte er ihn als einen von Dietrichs Mannen betrachten, oder aber, da die entscheidende Hilfe von Etzel auf Helchens Verwendung geleistet wird, als einen Untergebenen dieses Fürstenpaares. Den unleugbaren Widerspruch, den Wilhelm Grimm in Dietrichs Flucht erkannte, hat er nun dadurch hineingebracht, daß er beide Möglichkeiten verwirklichte. Die Vorstellung von Dietleibs auffallender Jugend konnte er nicht brauchen, da auch Dietrich älter ist: im Rosengarten sind Wittich und Heime Gesellen des Berners, in den beiden Gedichten, die wir jetzt betrachten, besteht bereits Feindschaft zwischen Dietrich und Ermenrich.

Zur Annahme von Beziehungen auf den Biterolf nötigt nichts. Martin vergleicht zwar (S. LIV)

Biterolf

V. 48 *daz man im* [= Biterolf] *niuwan êren jach.*
V. 1648 *vil manege tür unde tor.*

[90] Diese braucht nicht mit Waldemar Haupt (a. a. O. S. 48 ff.) auf Kenntis einer ‚Version der Meerwundersage Dietleibs, die den Wasserdämon Wado zum Gegner des Helden machte', zurückgeführt zu werden: auch aus dem Rosengarten A konnte der Dichter von Dietleibs Abenteuer mit dem Meerweibe wissen und ihn deshalb einem Helden von der Meeresküste gegenüberstellen. Übereinstimmungen zwischen Dietrichs Flucht und Rabenschlacht mit der Kudrun, in der Wate (von Stürmen) erscheint, s. im D. H.-B. II, S. LIV.

V. 1301 f. *daz si* [= Helche] *von dem sedele stuont*
sô frouwen noch in zühten tuont.

Dietrichs Flucht

V. 37 *daz man im* [= Dietwart] *niwan êren jach.*
V. 6857 *Manic tür unde tor.*
V. 7411 f. *vrou Helche zühticlîch ûf stuont*
als noch die reinen vrouwen tuont.

Aber derartige Übereinstimmungen — noch dazu so wenige in so langen Gedichten — beweisen nichts. Ebensowenig gebe ich — trotz dem Witzlan (von Böhmen!) im Biterolf — auf den *Witzlan (von Kriechenlant!)* in der Flucht (V. 471 f.) und auf den Namen Sintram, den Dietrichs Flucht und Rabenschlacht mit dem Biterolf, aber auch mit der Klage gemein haben (D. H.-S.³ S. 126).[91] — ‚Eine gewisse Vorliebe für Dietleib', die H. Schneider a. a. O. auf den Biterolf zurückführt, kann Heinrich der Vogler ebensowohl aus dem Rosengarten A entnommen haben, der genug Auszeichnendes von diesem Helden erzählt.

Faßt man, was sich als Eindruck von Dietleib ergibt, zusammen, so darf man sagen: ein Zusammenhang mit der ältesten Sage ist nicht mehr erkennbar. Eine selbständige Stellung nimmt er nicht mehr ein. Selbst im Vergleich zum Rosengarten A sind die Züge, so viel auch von ihm gesprochen wird, eher verwischt, noch mehr als in der Flucht tritt er in der Rabenschlacht zurück, in der er von Anfang bis zu Ende als Etzels Vasall erscheint und sein Vater *marcgrâve* genannt wird.

Aus der Virginal B (Carl v. Kraus Zs. 50, S. 122, wegen der Stelle S. 70 u. ff.) sind zunächst die Strophen 377 f. herauszuheben. Der Riese Wikram hat Dietrich gefangen und auf die Burg des Herzogs Nitger, dem er dient, gebracht und hat ihn dort wollen verhungern lassen. Auf den Vorhalt seines Herrn, warum er ihm die Speise weggegessen habe,

---

[91] Ich will natürlich nicht behaupten, daß Heinrich der Vogler den Biterolf nicht gekannt habe. Das müßte erst untersucht werden. Ich stelle nur fest, daß ich innerhalb des Rahmens dieser Arbeit zu der Annahme einer Abhängigkeit keinen zwingenden Anlaß gefunden habe.

rechtfertigt er sich Str. 377, 2 ff.: Dietrich, Hildebrand, Witege, Wolfhart und Dietleib *die hânt mich gar verderbet und allez mîn geslehte vrî: die sint von in ersterbet, der vriunde mîn zwei hundert man. zuo Britanje* (pritemen h, britania die jüngere Hs. w) *daz beschach. . . . der zuo hânts uns verbrennet ein lant und drîge vesten starc.* — Von Dietleib wird gesagt, daß er *Biterolfen ane hôrte und ist sîn kint.*

Demselben Dichter gehören an die Strophen 715 und 736—739 (Kraus a. a. O. S. 76 ff.). Dort heißt Dietleib *von Stîre* (736, 1) und den in h fehlenden Vers 5 der Strophe 715 ergänzt Kraus aus w: *der ist geborn ûz Stîrelant,* was sich wieder auf Dietleib bezieht. Von ihm sagt der Riese Wolfrat zu seinen Genossen 715, 2 ff.: *ir wizzet niht daz einer hât der risen sô vil erslagen. er ist mir lange wol erkant* und berichtet in V. 13 auch von Hildebrand: *er hât der risen vil geschant.* In Str. 736, 4 f. sagt Dietleib selber: *ich wil der risen viere bestân, alsô ich dicke hân getân.* Auf frühere Erfahrungen mit Riesen deutet auch seine Bemerkung 737, 5 *sô vrôhen risen ich nie gesach* und vielleicht auch nach dem Siege sein Zuruf an die Gesellen des Erschlagenen 739, 4 f. *nu sehent, ir ungevüegen man, ob ich mit risen vehten kan.* Was Dietrich betrifft, so kann hiehergezogen werden, daß er sich Wikram gegenüber rühmt: *ich getar iur zwelfe wol bestân. gânt alle sament her an mich: ich hân doch grœzer dinc getân* 336, 11 ff. (Auch diese Strophe gehört zu einer aus B stammenden Partie, Kraus a. a. O. S. 70 ff.) — Störend ist, daß in Strophe 715 Wolfhart nicht genannt, dafür aber Heime eingemischt wird, allerdings nicht so, daß man schließen müßte, er habe auch den Zug jener fünf ins Riesenland mitgemacht.

In dem ganzen Abschnitt 711—767 (Eigentum von B, wenn auch stärker überarbeitet, Kraus a. a. O. S. 76 ff.) erscheint Dietleib als Teilnehmer eines Zuges, den König Imian von Ungarn und die Wülfinge zur Befreiung des in *Mûter* gefangenen Dietrich unternehmen. Sie gelingt, indem sie und der während der Kämpfe aus der Haft entlassene Berner in elf Zweikämpfen die elf Riesen erschlagen, die noch übrig sind, nachdem einer schon von Dietrich war totgeworfen worden (Str. 383, gleichfalls Eigentum von B, Kraus a. a. O.

S. 70 ff.). Da Imian den Vorstreit hat und König ist, ist anzunehmen, daß er als Führer des Unternehmens gilt. Dietleib steht in besonderem, engerem Verhältnis zu ihm. Als Imian um seinen Beistand gebeten wird, sagt er (Str. 543, 2—6, nach Kraus a. a. O. S. 91 ‚echt‘, d. h. zu B gehörig):

moht ich nu einen degen hân,
sô wolde ich mit iu rîten.
der sitzet noch in Stîrelant:
im sint die risen wol erkant.
er getar wol mit in strîten:

Er schickt nun einen Ritter Eliant um ihn nach Steier, und Dietleib erklärt sich bereit: *in aht tagen bin ich dâ und hilfe im ze vromen* (Str. 545, 552, wie oben). Gehofft hatte dies schon in Str. 471 Baldung: Imian werde Hilfe bringen: *mit dem kumet ouch ein man, des küenen Biterolfen sun, der wol mit risen vehten kan* (vgl. 472, 12 f.): die Partie 471 ff. ‚mag auf echter Grundlage beruhen‘ (Kraus a. a. O. S. 88), jedenfalls stimmt die Stelle zu dem anerkannt Alten der Fortsetzung. Dietleib kämpft dann als fünfter (nach Imian, Heime, Wittich und Wolfhart, während Dietrich und Hildebrand die Reihe der Kämpfe beschließen) Str. 736—739 (s. o.) mit dem Riesen *Bœmriân*, w: *Morean*, und erlegt ihn.

Dies wäre der Tatbestand. Ihn eindeutig aufzulösen, ist allerdings schwer. Man bedenke nur, daß schon die Virginal A an das Jahr 1283 angeknüpft wurde (Zs. 53, S. 40 ff.). Mit der von einem anderen Dichter (einem Rheinländer, s. Kraus a. a. O. S. 122) verfaßten Fortsetzung B kommen wir noch weiter ans Ende des Jahrhunderts. Daß dieser Dichter m e h r e r e Werke der deutschen Heldensage gekannt und benutzt hat, ist nicht nur möglich, sondern sehr wahrscheinlich, da er ja gewiß nicht nur zu seiner Unterhaltung, sondern zu seinem Unterhalt dichtete und sich, ehe er an die Arbeit ging, sicher die nötigen Berufskenntnisse erworben hat. In der Tat erkennt Kraus seine ‚gute Kenntnis der Heldensage‘ an (a. a. O. S. 77, vgl. S. 88, wo auf Bekanntschaft mit dem Rother hingewiesen wird). Andererseits kennen wir sein Werk nur aus einer noch späteren Bearbeitung, die Teile des Älteren ganz verschüttet und auch das andere nicht unberührt gelassen hat (Kraus a. a. O. S. 123).

Jedenfalls haben wir in dem, was wir für unsere Zwecke herausgehoben haben, drei Teile zu unterscheiden: erstens die Vorgeschichte von dem siegreichen Zuge der fünf Recken gegen Riesen, an dem Dietleib mit Dietrich teilgenommen hat, zweitens Dietrichs Gefangenschaft auf Mauter und drittens seine Befreiung durch die elf Zweikämpfe, bei denen wieder Dietleib mittut.

Was zunächst die Vorgeschichte anlangt, so sei nebenbei bemerkt, daß sie in einem Gedichte, dessen ursprünglicher, hier fortgesetzter Kern sich die Aufgabe gestellt hatte, ‚Dietrichs erste Abenteuer', seine Einführung ins Ritter- und Heldenleben, zu erzählen, gewiß schlecht am Platze ist. Inhaltlich hängt sie mit der sicher erst von B eingefügten Mauter-Episode zusammen: sie soll Wikrams Grausamkeit gegen Dietrich begründen (so auch Jiriczek a. a. O. S. 245).

Dietrichs Gefangenschaft auf Mauter und seine Befreiung sind das Wesentliche, womit der Verfasser der Virginal B das ältere Gedicht ‚bereichert' hat. Er könnte damit gewiß aus älterer Sage geschöpft haben. Ich werde an anderer Stelle über Dietrichs Gefangenschaft bei Riesen sprechen. Es wird sich dann ergeben, glaube ich, daß ein Zusammenhang zwischen der Erzählung der Virginal B und Anspielungen im ags. Waldere und im Alphart nicht zu erweisen ist. Dann bleibt von den sechs Berichten, die Jiriczek a. a. O. S. 210 verwertet, nur der Sigenot übrig — denn im Laurin und in der Geschichte Thidrekssaga C. 296 ff. gerät der Berner nicht in die Gefangenschaft von Riesen — und die Ähnlichkeit zwischen dem Sigenot und der Virginal B sind doch recht gering. Auch die Übereinstimmungen der Virginal B mit der Hrólfssaga Gautrekssonar, auf die Heinzel (Ostgotische Heldensage S. 74 ff.) aufmerksam gemacht hat, überzeugen mich nicht.[92] Zudem ‚läßt sich die Abfassungszeit der Saga (13.—14. Jahrhundert) nicht genauer bestimmen' (Jiriczek a. a. O. S. 212). Ich halte die Episode von Dietrichs Gefangenschaft auf Mauter für Erfindung des Dichters der Virginal B, der dabei ‚das weitverbreitete Motiv von der

[92] Vgl. auch Boer, Die Sagen von Ermanarich und Dietrich von Bern. S. 263 ff.

Hilfe, die einem Gefangenen durch eine in ihn verliebte Verwandte des Gegners geleistet wird' (Jiriczek a. a. O. S. 213, Heinzel, Über die Walthersage S. 91) benutzt hat.

Jiriczek hält auch die Vorgeschichte und die elf Zweikämpfe, also die zwei Stücke, die uns hier näher angehen, weil in ihnen Dietleib eine Rolle spielt, für Sage, nicht Erdichtung. Uns weist nun unsere Magnetnadel, die Angabe *von Stîre* neben Dietleib, mit Bestimmtheit auf literarische Einflüsse, und ich glaube, beide Teile lassen sich als Erfindung des Dichters der Virginal B nach dem Vorbilde älterer Gedichte, die er gekannt hat und die wir noch besitzen, befriedigend erklären.

Die fünf Helden, die gegen die Riesen aus Wikrams Geschlecht siegreich gestritten haben, sind genau dieselben, die im Laurin A[93] auftreten und schon dort — allerdings nicht gleich zweihundert, sondern nur fünf — Riesen erschlagen (V. 1462—1564).[94] Jiriczek schließt aus dem Namen *Pritemen-Britania*: ,Jedenfalls ist es wahrscheinlich, daß sich in dieser Anspielung Kenntnis der Sage von den Zwölfkämpfen Dietrichs und seiner Helden im Bertangenlande gegen dämonische Wesen verrät [so auch Waldemar Haupt a. a. O. S. 81], die zum Aufbaue der Dietrich-Isungensage in der Form der Thidrekssaga einerseits, des Rosengartens andererseits Bausteine geliefert hat' (a. a. O. S. 245). ,Wir werden mit dieser Anspielung auf die Existenz einer dritten Variante der Zwölf- (Elf-) Kämpfe geführt, die mit der Isungensage zusammenfällt, aber schon stark verblaßt war und vom Dichter umgestaltet worden ist. Daß diese Variante ehemals in ebenso naher Beziehung zu Dietrichs Gefangenschaft stand wie die Elfkämpfe, die der Dichter berichtet, und daß sie nur eine Parallele zu die-

---

[93] Der Laurin D ist ,um 1300' entstanden und kommt deshalb schwerlich in Betracht.

[94] Gegen Riesen kämpfen Dietrich und die Wülfinge auch im Goldemar (D. H.-S.[3] S. 195 f.), ob aber da Dietleib ,von Steier' dabei war, wissen wir nicht. An eine Anspielung auf den Goldemar denkt denn auch Zupitza (D. H.-B. V. S. XXVII) und möchte deshalb statt *Britanje*, das er in den Text gesetzt hat, ,vielleicht' *Trûtmunt* lesen. Da verliert man aber jeden festen Boden unter den Füßen.

sen darstellt, war dem Dichter natürlich nicht bewußt' (ebenda). Mir scheint diese Spur zu unsicher und die Annahme einfacher, unser Dichter habe den Laurin gekannt, was zugleich auch Dietleibs Bezeichnung *von Stîre* erklärt. Der Name des Landes, in dem die Kämpfe stattfanden, und die Zahlen zweihundert (Riesen) und drei (Burgen) sind seine Zutat. Jedenfalls steht die Erzählung von fünf Helden, die zweihundert Riesen erschlagen haben, von den ,Zwölfkämpfen' [95] im Bertangaland recht weit ab, während mit dem Laurin wenigstens die Zahl fünf stimmt.

Von den Kämpfen, die zur Befreiung Dietrichs aus Mauter nötig sind, meint Jiriczek S. 255: ,Da . . . die Kämpfe im Bertangenlande auch dem Verfasser der Virginal bekannt waren [was mir sehr zweifelhaft scheint], liegt es nicht mehr so ferne, in den Elfkämpfen der Virginal Nachahmung der mythischen 12-Kämpfe Dietrichs und seiner Gesellen mit Riesen zu sehen.' Er fügt selbst hinzu: ,aber die Schichtungen sind hier äußerst compliciert und kaum ins Reine zu bringen.' Fragen wir einmal: Was haben denn die Kämpfe im Bertangaland mit denen vor Mauter gemeinsam? Die Namen Dietrich, Hildebrand, Wittich, Heime und Dietleib, sodann die Zwölfzahl, auf die man aber erst kommt, wenn man in der Thidrekssaga Sigurd als eine ,offenbar hier fremde Persönlichkeit' (Jiriczek a. a. O. S. 255) streicht und in der Virginal den schon im Kerker von Dietrich totgeworfenen Riesen Grandengrus mitrechnet, nicht aber Hülle, den er auch im Kerker schon getötet hat. Diese Übereinstimmungen sind an sich nicht ausschlaggebend. Jiriczek selbst sagt mit Recht (a. a. O. S. 243), daß ,die Verbindung dieser Namen mit Dietrich . . . Gemeingut der Heldensage war', und ,auch die Zwölfzahl ist als beliebte runde Zahl leicht begreiflich' (S. 254). Soll aber beides in der Virginal durchaus aus einer Quelle erklärt werden, so liegt gewiß der Rosengarten A näher: auch dort haben wir die Zwölfzahl der Kämpfe, auch dort an Dietrichs Seite Hildebrand, Heime, Wittich und Dietleib, außer ihnen noch in Übereinstimmung mit der Virginal Wolfhart, auch dort muß Dietleib von

[95] Genau genommen sind es in der Thidrekssaga dreizehn Zweikämpfe.

Steier erst entboten werden, den Namen seines Vaters Biterolf kann unser Dichter auch von dort genommen haben und unter den Gegnern des Berners erscheinen dort schon vier Riesen, unter ihnen — worauf ich freilich kein besonderes Gewicht legen will — wie in der Virginal Asprian. Allerdings meint Jiriczek (a. a. O. S. 243): ‚Unmittelbarer Zusammenhang mit dem Gedichte vom Rosengarten ist nicht beweisbar‘, gibt aber selber zu: ‚Principiell wären natürlich Kreuzungen in späteren Stadien nicht ausgeschlossen.‘ Hinsichtlich der Virginal haben wir es mit einem solchen ‚späteren Stadium‘ zu tun. Chronologische Schwierigkeiten gibt es also hier keine. Daß ‚bis auf den einzigen übereinstimmenden Asprian die Zusammensetzung der Gegner Dietrichs im Rosengarten durchaus abweichend ist‘ und daß, wie ich hinzufüge, auf Dietrichs Seite die Übereinstimmung sich nur auf fünf Helden erstreckt, beweist nichts wider uns. Hätten wir es mit völliger Übereinstimmung hierin zu tun, so läge eben eine neue Fassung des Rosengartens vor uns.[96] Eine solche wollte der Verfasser der Virginal B seinen Zuhörern selbstverständlich nicht bieten.[97]

---

[96] Von einer ganz gleichartigen Erwägung läßt sich hinsichtlich einer Stelle der Virginal E, die uns noch beschäftigen wird, Kraus leiten (a. a. O. S. 64). Dort werden nämlich Str. 861 ff. wieder Kämpfe mit elf Riesen erzählt und diese ‚sind sichtlich den früheren Einzelkämpfen mit Wikrams Riesen nachgebildet. Vor allem sind die ersten sechs Kämpfer auf Dietrichs Seite durchweg solche, die auch im früheren Kampfe eine Rolle gespielt hatten, nur in anderer Reihenfolge. . . . An diesem Punkte angelangt muß dem Fortsetzer die Ähnlichkeit selbst bedenklich vorgekommen sein, denn er läßt nun [fünf andere Helden] eingreifen‘, obwohl es sich um ein Weitermarschieren desselben Heeres handelt! Wenn ein Dichter irgendwoher etwas entlehnt, so muß er deshalb nicht alles entlehnen, ja meist hatte er Gründe, einer allzu weitgehenden Ähnlichkeit auszuweichen.

[97] ‚Daß literarische Beziehungen ganz ausgeschlossen sind‘, folgert Jiriczek (a. a. O. S. 243, Anm. 2) daraus, daß Gernot ‚im Rosengarten Gegner des österreichischen Helden‘ ist, ‚im Virginal aber auf Seite Dietrichs‘ steht. Gernot kommt nur in den Strophen 747 f. vor, und diese sind nach Inhalt und Form so voller Bedenken (Kraus a. a. O. S. 77 ff.), daß sie mindestens als stark überarbeitet gelten müssen. Daher ist auch auf den Namen nicht zu bauen. Die anderen Namen, die Jiriczek an derselben Stelle zu seinem Schlusse mit ver-

Die Vorstellung, daß ein König von Ungarn als Gönner Dietrichs erscheint, bedarf kaum mehr einer Erklärung aus einer bestimmten Quelle. Daß dieser König in der Virginal nicht Etzel, sondern Imian heißt, geht wohl auch auf das Bestreben des Epigonen zurück, doch auch Neues zu bringen. Zudem war es gewiß leichter, dem Riesen Adelrant einen als König von Ungarn neu eingeführten Imian gegenüberzustellen als den allen Zuhörern vertrauten Etzel. Unter Etzels Mannen erscheint ein *Imîân von Antioch* in Dietrichs Flucht, der auch in der Rabenschlacht vorkommt. Wilhelm Grimm fragt (D. H.-S.[3] S. 219): ‚Ist ein künic Imîân, häufig erwähnt in Dieterichs Drachenkämpfen, wo er aber König von Ungarn zu sein scheint, derselbe?‘ Daß es derselbe ist, möchte ich gerade nicht sagen, aber den Namen wird der Dichter der Virginal B wohl von dorther haben. Er ist in dieser Hinsicht überhaupt recht unbekümmert. Aus dem Rother kennt er eine Simelin (Kraus a. a. O. S. 88). Sie ist dort das Weib des Heidenkönigs Ymelot. In der Virgnial B heißt so die in Mauter wohnende christliche Herzogin. ‚*Blœdelîn*, dessen Verwandtschaft mit Etzel schon in der Flucht und Rabenschlacht vergessen schien, ist hier nichts als ein Held aus Bern. Ein *Gernôt* unter Dieterichs Helden ist auffallend, erklärt sich aber vielleicht aus der Einmischung der rheinischen Helden in das Gedicht von der Flucht und Rabenschlacht‘ (Wilhelm Grimm a. a. O. S. 294).[98]

Beachtenswert ist die Stellung, die Dietleib Imian gegenüber einnimmt. Sein Mann ist er nicht: Imian ist nicht sicher, daß er seiner Aufforderung Folge leisten wird (Str. 543, V. 2, 553, 7 f. 10.), und froh, als er erfährt, er wolle kommen (Str. 554, V. 1). Das stimmt am meisten zu dem Verhältnis, wie es zwischen Dietleib und dem Beherrscher von Ungarn am Schlusse des Biterolf vorausgesetzt wird: Dietleib ist von diesem unabhängig, aber zu Freundesdiensten gerne bereit. Daß unser Gedicht mit dem Biterolf

wertet, gehören E. nicht B an, müssen also hier für uns aus dem Spiele bleiben. Jiriczek lagen die Untersuchungen von Kraus noch nicht vor: die Unterscheidung von B und E war noch nicht gewonnen.

98 Allerdings sind die beiden Strophen, in denen er vorkommt, sicher überarbeitet: siehe oben.

und der Klage den Namen *Nîtkêr* gemeinsam hat, ist schon von Jiriczek bemerkt worden (a. a. O. S. 241). Ohne daß ich hier einer Untersuchung über die Quellen der Sagenkenntnisse des Verfassers der Virginal B vorgreifen möchte, darf ich sagen, daß zeitliche Bedenken gegen die Annahme, er habe den Biterolf gekannt, nicht obwalten und auch sonst vom Standpunkte dieser Arbeit nichts gegen sie einzuwenden wäre.[99]

Die Hauptsache für uns ist wieder, daß sich die Benennung Dietleibs von Steier einwandfrei aus literarischen Quellen erklären läßt.

Zu den Vorstellungen von Dietleib neu hinzugetreten ist in der Virginal B, daß er als bewährter, erfahrener Riesenbezwinger zu Dietrich in Beziehung tritt und in dieser Eigenschaft eigens aufgeboten wird. Dazu reichte, was der Laurin von ihm erzählt, der siegreich bestandene Kampf mit einem Riesen, nicht aus, wenn es auch wahrscheinlich dem Dichter die Anregung gegeben hat. Dieser schloß sich also insoweit an den Laurin an, daß er Dietleib in Gesellschaft Dietrichs — bei dessen Jugend ungeschickt genug — und der drei anderen im Laurin auftretenden Helden seine Erfahrungen gewinnen läßt, geht aber über jenes Gedicht hinaus, indem er erzählt, sie seien ins Riesenland gezogen und hätten dort zweihundert Riesen erlegt. Davon weiß, soviel uns bekannt ist, kein älteres Denkmal etwas, als naheliegende Erfindung des Dichters der Mauter-Episode aber, in der es auf die Rettung Dietrichs aus der Gewalt von Riesen ankommt, ist es ohne weiteres begreiflich. Daß Dietleib im Vergleich mit den vier anderen besonders als bewährter Riesentöter hingestellt und herbeigeholt wird, begründet unser Dichter nicht und es zeigt sich auch nicht in den Leistungen, zu denen ihm die Kämpfe vor Mauter Gelegenheit geben: er tötet da einen Riesen wie jeder andere; es erklärt sich aber aus der Sonderstellung, die Dietleib in älteren Gedichten, im Laurin und im Rosengarten A, anderen Recken gegenüber einnimmt, die von Haus aus zu Dietrich gehören.

[99] Das Ausmaß der literarischen Kenntnisse, das dem Dichter zugemutet würde, wäre allerdings groß, aber nicht unerhört. Siehe z. B. über den Verfasser der Virginal A Zs. 53, S. 56 f.

Aber nicht nur als erprobter Feind der Riesen erscheint Dietleib in der Virginal, sondern, was uns nach dem bisherigen Überblick über die Dietleibsage und ihre Verwertung und Verzweigung in Dichtungen noch mehr überrascht, es ist ihm auch ein Vergnügen, eine Einladung schöner Mädchen anzunehmen und in ihrem Dienste zu streiten. In Str. 546 richtet ihm der Abgesandte Imians aus V. 2 ff.:

mich hât ein herre her gesant,
obe ir wellent schouwen
diu aller schœnsten megetîn,
diu in der welde mügen sîn,
dar zuo die reinen vrouwen,
singen unde sprechen guot,
turnieren unde stechen
(sî trîbent alle hôhen muot),
dâ bî der schefte brechen.
swelher daz sîne hât getân,
dem wirt ein vriuntlîch umbevanc
von der megede einer sân.

Und er antwortet erfreut Str. 547, V. 2 ff.:

sô lieben tac ich nie gesach,
als daz wir sullen rîten
sô ze schœnen megetîn:
dâ mac wol kurzewîle sîn.

Sein Vater lobt ihn für seine Bereitwilligkeit Str. 548, V. 2 ff.:

mîn herze muoz dir werden holt
daz du sô gerne suochest
vrouwen unde megetîn.

Ob die Str. 546—548 der Fassung B oder der Überarbeitung E angehören, ist nicht sicher. Kraus sagt (a. a. O. S. 92): ‚Inwieweit die . . . Strophen dem Bearbeiter gut oder dem Dichter schlecht geraten sind, vermag ich nicht zu entscheiden.‘ Nun ist schon in der an Imian ergangenen Aufforderung, bei der Befreiung des Berners mitzuwirken,

dieses Unternehmen zugleich als Frauendienst hingestellt worden. Der Brief beginnt Str. 535, V. 7:

iuch grüezet hie ein künegîn,
ir vrouwen unde ir megede. . . .
sî klagent michel klegede: . . .
der Berner in gevangen ist:
des trûret meister Hiltebrant

und führt in Str. 536, V. 12 f. zu der Bitte: *trœstent die künegin Virginâl und den getriuwen Hiltebrant.* Beide Strophen[100] ‚tragen das Gepräge der Echtheit‘ (Kraus a. a. O. S. 91), ebenso die Str. 545, in der erzählt wird, wie Imians Bote in Steier ankommt, und 552, in der er um Urlaub und um Bescheid bittet, wann Dietleib eintreffen wolle. Zwischen beiden muß er doch seine Botschaft begründet und Dietleibs Zusage auch in B schon erhalten haben. Da nun die Str. 549—551 dies nicht enthalten, nach Kraus (ebenda) als späterer Zusatz ‚auf alle Fälle ausscheiden‘ und auch im Zusammenhange völlig entbehrlich sind, müssen die uns hier angehenden Str. 546—548 entweder selber alt sein oder an Stelle des Alten stehen. Entscheidende Gründe der Form, sie für jünger zu erklären, fehlen, inhaltlich stimmen sie zu anerkannt echtem Bestand von B, ich habe es daher vorgezogen, sie auch hier im Zusammenhange mit B zu betrachten.

Jiriczek bemerkt zu unseren Strophen (S. 243): ‚Wenn in Virginal . . . König Imian den Ritter Eliant nach Steiermark ausschickt, um die Helden zu einem Turnier aufzufordern, dessen Preis für die Sieger *ein vriuntlich umbevanc von der megede einer* sein soll, so könnte dies als eine Nachahmung des Rosengartenmotivs aufgefaßt werden: ... doch liegt die Idee in dieser abgeblaßten Form so sehr im höfisch-ritterlichen Gedankenkreise, daß darauf nichts zu bauen ist, zumal es fraglich ist, ob die Chronologie überhaupt nur die Möglichkeit eines solchen Einflusses für diese Scene ergibt.‘ Die Chronologie bietet die Möglichkeit: zwischen dem Rosen-

[100] Die erste von ihnen steht auch in den Mettener Bruchstücken ‚die Strophen 536—542 fehlen‘ dort.

garten A[101] und der Virginal B liegen Jahrzehnte. Und da wir ohnehin schon aus anderen Gründen Bekanntschaft des Verfassers der Virginal B mit dem Rosengarten angenommen haben, sehe ich nicht ein, warum wir eine solche unleugbare Übereinstimmung lieber im allgemeinen aus dem ‚höfisch-ritterlichen Gedankenkreise' herleiten sollen als aus einem bestimmten einzelnen Gedichte, in dem das, was wir brauchen, geradezu steht. Nur in der Betonung von Dietleibs F r e u d e auf eine Betätigung im Frauendienste und auf den Besuch bei den schönen Mädchen geht die Virginal über den Rosengarten hinaus und das läßt sich allerdings mit dem ‚höfisch-ritterlichen Gedankenkreise'[102] auch im allgemeinen ausreichend erklären. In der Geschichte der Sage und der Vorstellungen von Dietleib ist dieses galante Empfinden gegen die Damen jedenfalls eine Neuerung. Daß sie der Dichter der Mauter-Episode eingeführt hat, wird wohl glaubhaft erscheinen: er knüpft ja seine Fortsetzung an die Geschichte an, in der Dietrichs Zug zur Rettung der Königin des hohlen Berges und ihrer Jungfrauen erzählt wird, und er ist es andererseits, der den in A gar nicht erwähnten Deitleib erst in die Virginal hereingezogen hat. Dies wäre also zweifach begründet: daß er besonders eingeladen wird, kommt daher, daß er als Riesenbezwinger schon einen Ruf hat — vom Dichter im Anschluß an den Laurin ersonnen —, und daß er der Aufforderung gerne folgt, daher, daß er auf den Lohn der Schönen Wert legt — weitergebildet in Er-

[101] Der Rosengarten D^2 setzt mit Str. XVII *9, V. 2 f. (Holz, Ausg. S. 204 u) *und rîtet doch vil dicke strîten in den walt: dâ bestât ir mit strîte wurme risen und man* bereits eine Fortsetzung der Virginal voraus, denn nur in der Virginal B und E kämpft Dietrich mit Menschen, Drachen und R i e s e n — in der Virginal C mit e i n e m Riesen —, und auf diese Verbindung ist Gewicht zu legen. Nun ist die Virginal A und daher selbstverständlich auch B nach 1283 entstanden (Zs. 53, S. 40 ff.), der Rosengarten D^2 ‚um 1290, eher etwas früher, . . . aber nicht vor 1282' (Holz a. a. O. S. XCV). Demnach fiele die Virginal B zwischen die Jahre 1283 und 1290.

[102] Die besonderen Standespflichten des R i t t e r s sind es auch, die ihm sein Vater ans Herz legt, Str. 548, V. 11 ff.: *nu strîtâ durch der êren solt: beschirme witewen, weisen, sô wirt dir got von himele holt*. Ritter sind natürlich auch seine Untergebenen. Imians Bote findet ihn Str. 545, V. 5, *in sîner ritterschefte stân*.

innerung an den Rosengarten. ‚In der Grundlage echt', wenn auch ‚nicht daran gedacht werden kann, den Wortlaut des Originales auch nur teilweise wiederherzustellen' (Kraus a. a. O. S. 98) ist auch die Str. 1047, in der folgendes zusammenfassende Urteil über Dietleib abgegeben wird:

sûsâ, wie lît sô rîch bejac
an dem Stîrer, wan er mac
und ist ein ritter reine!
ez was sô wunnesam sîn lîp:
in wolde nie verdriezen,
solten in diu werden wîp
durch sîne tugende niezen.
swâ man sol êre und prîs bejagen,
dâ wil er ie der êrste sîn,
daz manz von im kunde gesagen.

Das stimmt wieder zu der ganzen, der Zeitrichtung gemäß vorgenommenen und durch den Stoff nahegelegten Änderung in Dietleibs Wesen.

In der Virginal B nötigt also nichts zu dem Schlusse, daß ihr Verfasser von Dietleib mehr gewußt habe, als was er aus dem Laurin, dem Rosengarten und dem Biterolf gelernt haben kann. Er hat selbst aus diesem Bestande vieles weggelassen, darunter auch uraltes Gut, so jegliche Erinnerung an die norddeutsche Heimat des Helden und die Vorstellung von seiner ungewöhnlichen Jugend. Geblieben ist ihm eine gewisse Selbständigkeit Dietrich gegenüber, die Voraussetzung großer Leibeskraft,[103] die ihn nach der Vorgeschichte besonders zum Riesentöter geeignet macht, der nun schon lange ständig gewordene Beiname ‚von Steier' und ein Zusammenhang mit dem König von Ungarn, zu dem schließlich die Sage seit seiner Verbindung mit Dietrich so oder so leicht führen konnte. Seiner verwandtschaftlichen Beziehungen wird nur insoweit gedacht, als Biterolf sein Vater ist. Das Neue, was uns hier begegnet, stellt sich als Erfindung des Dichters dar, die aus den Bedürfnissen seines

[103] Sein Vater wird ausdrücklich *der starke* genannt, Str. 545, V. 6. Auch diese Vorstellung ist alt, ob aber das Beiwort hier noch als besonders bezeichnend gesetzt ist, bleibt unsicher.

Werkes hervorgegangen ist und die den Helden eben in dieses einfügen soll, nicht als Wiedererweckung alter Sage aus uns unbekannten Quellen.

Die Virginal E läßt Dietleib noch einen anderen Riesen erlegen, der den hochtönenden Namen *Videlnstôz* führt[104] (Str. 867—869). Unmittelbar vor ihm hat Imian den seinen erschlagen — des klangvollen Namens *Glockenbôz*. Es folgen dann noch neun Zweikämpfe mit Riesen. Etwas Besonderes oder Bezeichnendes ereignet sich in Dietleibs Kampf nicht. Daß er sich rühmt: *sô hân ich ouch geslagen wunden wît ze schaden und ouch ze vromen*, braucht sich nicht auf vorausgegangene Riesenkämpfe zu beziehen, während sich nun *Reinolt von Meigelân* solcher früherer Erfahrungen rühmt (Str. 878, V. 2 f, 9 f.) und die Anerkennung der Zuschauer *daz nie wurde herter strît gevohten von zwein degen guot* verliert an auszeichnendem Wert dadurch, daß ungefähr dasselbe Lob Wolfhart und Ortwin gezollt wird (Str. 880, V. 12 f., Str. 889, V. 12 f.). Auch Biterolf wird nun ein Riese zugewiesen (Str. 890—892), der letzte: auch er fällt ihn auf die herkömmliche Art. Kraus hat (a. a. O. S. 64) gezeigt, daß ‚die Einzelkämpfe mit diesen Riesen . . . den früheren . . . mit Wikrams Riesen [in B] nachgebildet sind‘.

Dietleib erscheint nun als Vasall Imians: er reitet *nâch der baniere* des Königs von Ungerland, das ein Ritter *Sigemunt* führt (Str. 701 f.). Daher heißt es auch bei einem Turnier: *swaz ir hie sî ûz Ungerlant und ûz Stîremarc zehant, die hœrnt zesamen billîche* (Str. 990, V. 4 ff.). Vgl. auch Str. 989, V. 3—5: die *ûz Ungerscher marke und ouch die ûz Stîrerlant: die sint einander wol erkant.* Dabei führt Dietleib *des küneges banier rîch* (Str. 989, 7), während ihm in B selber ein eigenes Banner zugekommen ist: *er bringet ritter unde kneht: die vüerent ein baniere rîch* (Str. 544, 11 f.). Daß B unserem Helden eine unabhängige Stellung neben Imian zugewiesen hat, dem er nur aus Gefälligkeit ‚dient‘, hat also der ‚Pfuscher‘, von dem E herrührt (Kraus a. a. O. S. 89) bei seiner Oberflächlichkeit nicht verstanden, gleich-

---

[104] Über die Namen dieser Partie belustigt sich mit Recht Kraus a. a. O. S. 64.

wohl beruht seine Neuerung auf Anregungen, die er aus B empfangen und auf seine Weise weitergebildet hat.

In dieser Fassung der Virginal wird Dietleib völlig zum Frauenritter.[105] Bei Virginal empfangen ihn *al die herren gar, dar zuo die megede an der schar* (Str. 702, V. 4 f.) und *Dietleip von Stîre sprach: sô schœne megde ich nie gesach* (Str. 707, V. 12 f.). Nach den Kämpfen vor Mauter hat er es eilig, wieder zu der Königin zurückzukehren (Str. 799, V. 6 f.). In Str. 988, V. 7 ff. reitet er *mit der künegîn hêre: sînen helm vuorte er an der hant und reit dâ durch sîn êre mit der edelen künegîn wert.* Er und Helferich *brâchen durch vrouwen êre ir sper* Str. 994, V. 12:

die juncvrouwn underm zelde
sprâchen von der minne danc:
sî heten bêde verdienet wol
ein küssen, ein lieplîch umbevanc (Str. 995, V. 10 ff.).

Hier wird also das, wie wir vermutet haben, schon von B angeschlagene Motiv aus dem Rosengarten deutlich wieder aufgenommen. Der Berner bittet dann die Königin selbst Str. 996, V. 5 ff.:

. . . mache ir herze vröuden vol . . .
gebiut im daz ez rîchen gruoz
gebe den vürsten beiden. . . .
und hete ein wilder heiden
alle die nôt durch uns geliten,
wir müesten ime des sagen danc:
als die herren hânt gestriten

und diese fordert die Ihrigen auf Str. 997, 4 ff.:[106]

ir megde und ouch ir edeln wîp,
zierent iuwern werden lîp,
und gebent den ritern [wie es scheint: allen] *ze lône*

---

[105] Da diese Wandlung schon in B angebahnt war (s. o. S. 87 ff.) und andererseits E ,den Schluß so maßlos aufschwellte, daß das Eigentum von B darin fast ganz verschwand' (Kraus a. a. O. S. 123), läßt sich hier eine Scheidung von B und E nicht mehr ins einzelne durchführen.

[106] Str. 997 ist ,in der Grundlage echt' (Kraus a. a. O. S. 97).

vröuden vil und vrœlîch leben
in weltlîcher wunne . . .
umb den dienest, den sî dort
und hie uns allen hânt getân.

Es werden also die Befreiung der Königin von den Heiden, den Drachen und den Riesen und ihre Leistungen im Turnier mitsammen als Frauendienst gewürdigt. In Str. 1038 f. turniert Dietleib mit Wolfhart, in Str. 1040 f.:[107]

dô streit der künec selbander.
von Ungerlant der künec guot
und der helt von Stîrerlant:
der was sô rehte wol gemuot. . . .
die edelen vrouwen vor ir zelt
begundens sêre schouwen

und wünschen ihnen alles Gute. Als die Nacht kommt,

ie zwêne von geschihte
zogten vor den vrouwen hin.
Rentwîn und der von Stîrerlant
vuorten die êre enhant mit in.

Sie schenken den Knappen *ros und wâfenkleit:*

die megde mit gar grôzem schal
begunden sêre schouwen
diu ros und ouch diu wâfenkleit.
des wart Dietleip von Stîre vrô,
und ouch her Rentwîn vil gemeit (Str. 1049 f.).

Das Turnier ist zu Ende:

Die edelen herren wol gemuot
von Stîre und ouch von Berne guot
die wolden niht enberen.
sî wolden vür die künegîn
tanzen mit den juncvrouwelîn (Str. 1054, V. 1 ff.).

und das geschieht auch. Das Ritterlich-Minnigliche ist also in der Virginal E sehr stark auf das Bild Dietleibs aufge-

[107] Str. 1040 gleichfalls (ebenda).

tragen, was gewiß keiner Erklärung von außen her bedarf, sondern im Stoff und im Zeitgeschmack begründet ist.

Noch einmal blitzt in diesem späten Gedichte die alte Vorstellung von Dietleibs Jugend auf. Er sagt von sich Str. 861, V. 8 ff., als Hildebrand die Helden zur ‚*manheit*' gegen Riesen und Drachen aufmuntert:

ir manent uns gar sêre.
mîn manheit ich noch nie verbarc:
ich getar noch vehten mêre.
ez ist allez noch ein wint
daz ich biz her gestriten hân:
ich bin der jâre noch ein kint.

Das paßt freilich schlecht zu der aus B mitgeschleppten Geschichte von seiner Teilnahme an dem Zuge ins Riesenland und geht überhaupt nicht auf Kenntnis, die aus B geschöpft wäre, zurück, denn dort heißt er zwar Biterolfs *kint*, was natürlich über sein Alter nichts aussagt (Str. 378, V. 7), aber in Str. 471, V. 12 f. *ein man des küenen Biterolfen sun.*[108] Vielleicht soll es in E auch auf Dietleibs Jugend hinweisen, daß er und Rentwin zusammen als diejenigen genannt werden, die sich im Turnier besondere Ehre geholt haben (s. die oben herausgehobene Stelle Str. 1049, V. 12 f.) und daß gerade er und der Berner Lust zum Tanzen *mit den juncvrouwelîn* haben (Str. 1054), denn Rentwin gilt — schon in A — als Jüngling und Dietrich — auch schon dort — gleichfalls als ganz jung. Literarische Quellen, aus denen diese Vorstellung von Dietleib um diese Zeit stammen kann, haben wir genug kennen gelernt.

Ob darauf Gewicht zu legen ist, daß Dietleib in Str. 989, V. 6 *der starke* genannt wird, weiß ich nicht: stark ist am Ende jeder Held und etwas Tatsächliches, was ihn in dieser Hinsicht über die anderen erhöbe, hat E nicht zu erzählen gewußt.

Daß Dietleib auch in E von Steier heißt, bedarf kaum einer Erwähnung und gewiß nicht einer Erklärung.

[108] Allerdings gehört die Strophe zu denen, von welchen Kraus urteilt, ‚Das Übrige mag auf echter Grundlage beruhen, ist aber jedenfalls ausgeweitet und sonst verändert' (a. a. O. S. 88).

Der Ritterpreis wurde schon erwähnt. Dort wird Dietleib *ein degin junk* genannt, sein Schwert ist *Wilssunk*. Die letztere Angabe führt schließlich auf den Biterolf zurück, könnte aber durch den Laurin D — wenn dieser etwa älter sein sollte als der Ritterpreis — oder durch den Rosengarten D^1 oder D^2 vermittelt sein. — Daß der Beisatz ‚von Steier' fehlt, beweist in dieser Zeit nichts.

Auf den Fresken des Schlosses Runkelstein führt ‚Dietleib von Steyr' ebenfalls den Welsung und als Schildzeichen das Einhorn. Auch das muß auf den Biterolf zurückgehen. Daß er hier mit Dietrich von Bern und Siegfried zusammengestellt ist, während andere Fresken die drei stärksten Riesen, die drei ungeheuersten Weiber und *die drei besten g[etwerg]* darstellen, deutet auf die Vorstellung von seiner ungewöhnlichen Stärke.

In Heinrich Wittenweilers Ring ‚stehen auf der Seite der Lappenhäuser Bauern die Zwerge unter ihrem König Laurin: . . . *her Laureyn ein künich lobesam und werd, gewaltig über alle perg*, ferner *her Dyetreich von Pern* und seine drei Genossen *sein mäyster Hiltprant, Dyetleib von Steyrland und der werd Wolffdyetreich*' (D. H.-S.[3] S. 318). Aus welcher Quelle hier die Kenntnis von Dietleib ‚von Steier' und seinem Verhältnis zu dem Berner stammt, lehrt der Name *Laureyn*. Allerdings ist eine Entscheidung zwischen dem Laurin A und dem Laurin D nicht möglich.

Die kurze Stelle im Anhang des Heldenbuches (D. H.-S.[3] S. 216): *Dietlieb von Steyre auß Steyrmarck, was Bitterolfs sun, der was an der Thünaw gesessen* wird uns noch beschäftigen. Sie ist ebensowenig aus einer bestimmten Quelle herzuleiten.

In dem ndd. Liede von König Ermenrichs Tod ist weder Dietleib noch, genau genommen, *Stîre* genannt. Aber mit Jakob Grimm (Gödekes Ausgabe S. 5), Symons (Zs. f. d. Ph. 38, S. 160) und Waldemar Haupt (a. a. O. S. 32) ist wohl anzunehmen, daß dort — infolge einer Verwechslung zwischen Detlef und Dether — hinter Dietrichs *broder van der stere* (Str. 15, V. 3) unser Dietleib steckt, u. zw., wie ich trotz Haupts Vermutung mit den beiden anderen Forschern glaube, Dietleib *von Stîre*.

Dieser ist auch hier bereits in den Kreis Dietrichs aufgenommen. Er erscheint unter dessen elf Mannen und dringt mit dem Berner als erster von ihnen in Ermenrichs Burg ein. Dabei hat ihn Dietrich *by der handt*, während *op siner* [= Dietrichs] *lüchten syden de yunge Hillebrant* geht (Str. 15, V. 3 f.). Das beweist eine bevorzugte Stellung des Helden — nur ist nicht klar, ob diese hier unserem Dietleib oder dem mit ihm verwechselten Bruder Dietrichs zuerkannt ist.

Woher Kunde über Dietleib von Steier und seine Zugehörigkeit zu Dietrich während der offenbar nicht einfachen Vorgeschichte des Liedes, das erst auf einem fliegenden Blatte des 16. Jahrhunderts auftaucht, hereingeflossen ist, läßt sich nicht ausmachen, zumal da auch die Namen der anderen Mannen Dietrichs nicht viel helfen: einer (Str. 16, 1) ist ganz verloren und die anderen bis auf *Hillebrant* und *bloedelinck* bis zur Unkenntlichkeit entstellt.

Wir sind am Ende.

Unsere Wanderung hat uns gelehrt: Kenntnis älterer Sage von Dietleib zeigen als letzte die Dichter des Laurin A, des Rosengartens A und des Biterolf. Aber auch in ihren Werken tritt gerade das Älteste schon sehr zurück, jeder von ihnen hat Neues aus Eigenem hinzugefügt, am meisten der Verfasser des Biterolf, in dessen Gedicht sich die Dietleibsage am breitesten, aber auch äußerlich am glänzendsten entfaltet, wie es denn auch das einzige Denkmal ist — allerdings ein sehr umfangreiches —, in dem neben seinem Vater Dietleib geradezu ‚der Held' ist. Die späteren Dichter haben von Dietleib nicht mehr gewußt, als was sie aus jenen drei Gedichten oder auch nur aus einem oder zweien von ihnen gelernt hatten, haben aber auch eigene Erfindungen hinzugetan. Das älteste Sagengut, das schon im Laurin, im Rosengarten und im Biterolf nur aus dem Hintergrunde durchschimmert, entschwindet dabei bis auf kaum merkbare Spuren, auch neu aufgekommene Gedanken werden, mitunter sofort und von demselben Dichter, fallen gelassen, andere verwandeln und verflachen sich und in dem höfischen Damenhelden etwa der jüngeren Fassungen der Virginal ist der Recke vom Gestade der Nordsee, der dort *mit dem mer-*

wîbe vaht, gar nicht mehr wiederzuerkennen, aber auch nicht mehr der von Märchenpracht umgebene, länderreiche König aus Spanien, zu dem jenen der Dichter des Biterolf umgeschaffen hatte. Am zähesten von den ältesten Vorstellungen haben gerade die ausgedauert, die für die Untersuchung am wenigsten greifbar waren, die von seiner Jugend und von seiner Stärke. Von den jüngeren wurde durch die ganze Folgezeit unerschüttert festgehalten die Annahme, daß Dietleib der von Steier sei, der Einfall eines Tiroler Spielmannes, aber ein Samenkorn ,inkräft'ger Keime voll', wenn wir mit Uhlands Dichterworten diese Arbeit schmücken dürfen.

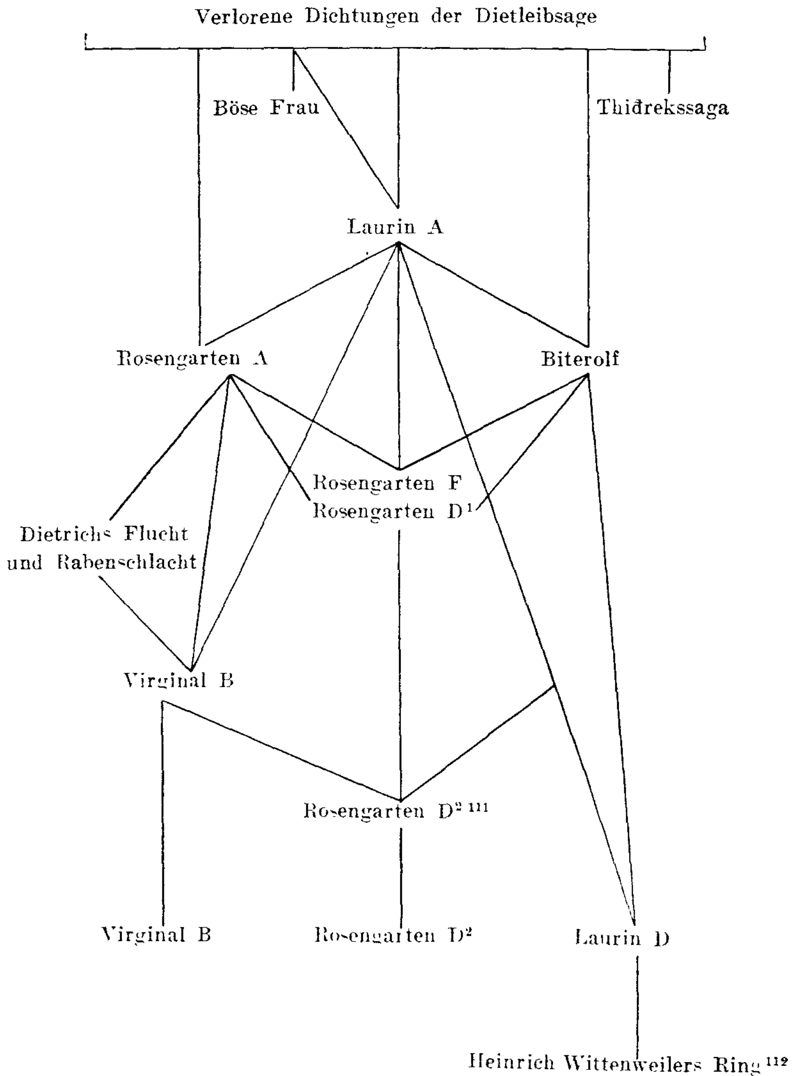
Der Gedanke, die Entwicklung dieser Sage seit dem Laurin an der Hand des Beisatzes ,von Steier' zu verfolgen, hat sich, ohne in unüberwindliche Schwierigkeiten oder zu inneren Widersprüchen zu führen, durchsetzen lassen und sich, wie ich hoffe, zugleich als nicht ganz unfruchtbar erwiesen.

Wenn wir die Ergebnisse unserer Betrachtungen mit schon früher von anderen gewonnenen zusammenhalten, so ergibt sich als zeitliche Abfolge der von Dietleib sprechenden Denkmäler:

Quellen der Thidrekssaga	vor 1250.
Quellen des Gedichtes von der bösen Frau:	vor 1250.
Laurin A:	um 1250, vor dem Rosengarten A[1] und dem Biterolf.
Rosengarten A[1]	bald nach 1250.
Biterolf	zwischen 1257 und 1259.[109]
Rosengarten D[1] und F[1]	ungefähr 1280.
Rabenschlacht und Dietrichs Flucht .	bald nach 1282, aber vor der Virginal B.
Virginal B	nach 1283, aber vor dem Rosengarten D[2].
Rosengarten D[2]	zwischen 1282 und 1290.
Ritterpreis	zwischen 1292 und 1298.
Laurin D und Rosengarten D[3] . .	um 1300.
Virginal E	nach der Virginal B.
Fresken von Runkelstein	Ende des 14. Jahrhunderts.
Heinrich Wittenweilers Ring . . .	15. Jahrhundert.
Anhang zum Heldenbuch	15. Jahrhundert.

[109] s. Euphorion. 16. Erg.-Heft S. 26 ff.

Ihr Verhältnis zu einander hat sich uns folgendermaßen dargestellt:[110]



[110] Der Ritterpreis, die Fresken von Runkelstein und die Stelle im Anhange zum Heldenbuch lassen sich nicht sicher einreihen.

[111] Über eine Entlehnung des Rosengartens D² aus dem Laurin siehe Holz, Die Gedichte vom Rosengarten. S. XCIV und CXIII.

[112] Könnte auch unmittelbar aus dem Laurin A geschöpft haben.

Inhaltsübersicht des I. Teiles.

(Die Zahlen verweisen auf die Seiten.)

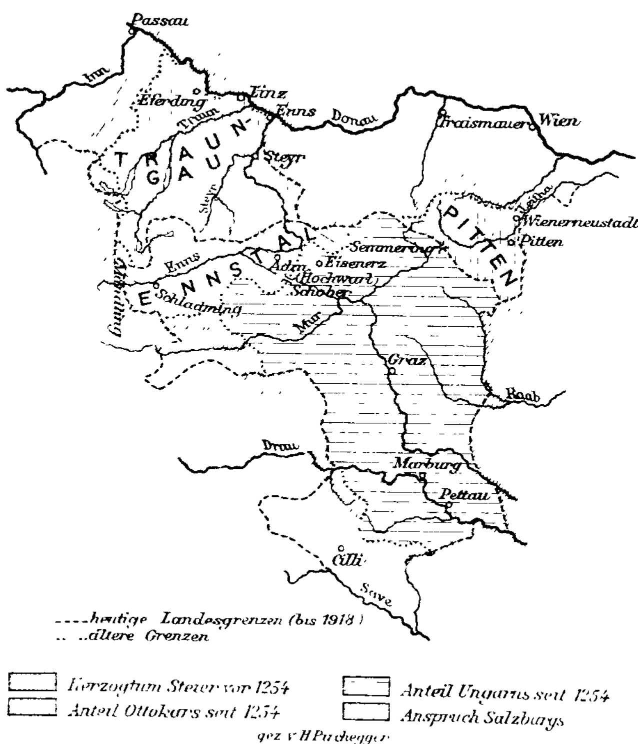
Dietleibs	Älter als unsere Denkmäler	Thidrekssaga	Böse Frau	Laurin A	Rosengarten A	Biterolf
Ungewöhnliche Stärke	6 f. 12. 18. 22. 24. 30. 37	6 f.	6. 12	12. 18	7. 19 f. 22. 24. 77	7. 30—32.
Jugend	5—7. 18. 22. 24. 30. 97	5. 7. 20. 30	5. 12	12. 18. 23. 30. 65	5. 7. 19. 22. 24. 30	7. 30 f. 63 f.
Das Meerwunder . . .	6. 8. 11 f. 18 f. 24. 29. 96	—	5 f. 11	12. 18 f. 23. 56	12. 18 f. 23 —27. 77	—
Sohn des Biterolf . .	6. 19. 24. 30. 66	6. 19	—	—	21. 24. 68. 77. 84	30. 33. 39—41. 50—53. 58. 66
Verhältnis zu Dietrich	5—8. 10 f. 16. 18. 20 f. 24. 33. 70	5. 7. 16. 38	—	5. 7. 10 f. 16—18. 20 f. 23. 38. 86. 95	5. 7. 20 f. 23 f. 38. 77. 83. 87	5. 7. 30. 33. 37 —39. 50. 64
Verhältnis zu Walther	7 f. 21 f.	8. 19. 21	—	—	8. 19. 21 f. 23. 69	8. 21. 30. 37. 39 f. 64
Seine Schwester . . .	—	—	—	8—10. 13 18. 35	—	35
Sohn der Dietlind . .	—	—	—	—	—	33. 38—41. 53
von Steier	—	—	—	5. 9—17. 24. 33 f. 37. 64. 66. 83. 95. 97	5. 22. 24. 29. 64—66. 68. 75. 77. 83 f.	5. 10. 33 f. 40. 43—53. 64. 68
Verknüpft m. Österreich	—	—	—	—	22. 24—29	40—50. 64
Verhältnis zu Etzel . .	—	—	—	—	—	5. 30. 32 f. 39. 43—45. 50—54. 64. 85
Verhältnis zu Imian von Ungarn	—	—	—	—	—	—
Schildzeichen	—	56	—	12. 23. 56	(55)	56 f. 95
Schwert	—	—	—	—	—	57—59. 66. 95
Roß	—	—	—	—	—	57. 64
Äußeres	—	63	—	—	—	63 f.
Biterolfs Schildzeichen	—	—	—	—	—	(54—56)
Biterolfs Schwerter .	—	—	—	—	—	57—62. 64
Biterolfs Roß (57) . .	—	—	—	—	—	—
Dietleib und Biterolf von Spanien	—	—	—	—	—	8. 31—34. 37. 40 f. 52 f. 64. 97
Dietleib Riesenbezwinger	—	—	—	82. 86. 89	—	—
Im Frauendienste . .	—	—	—	—	—	—

Rosengarten D	Rosengarten F	Dietrichs Flucht	Rabenschlacht	Virginal B	Virginal E	Ritterpreis	Laurin D	Fresken von Runkelstein	Heinrich Wittenweiler	Anhang zum Heldenbuch	Lied v. Ermenrichs Tod
—	—	71—73. 75. 77	74 f. 77	79—84. 86 f. 89 f.	94	—	65	95	—	—	—
(68)	—	(77)	(77)	(90)	94	95	65	—	—	—	—
—	—	(77)	—	—	—	—	(65)	—	—	—	—
(68)	—	74. 77	(74)	79. 84. 87. 90. 94	87	—	66. 68	—	—	95	—
5. 70	5. 71	5. 71 f. 77	5. 74. 77	6. 79. 81—86. 90	6. 94	—	5. 65 f. 95	95	95	—	96
—	—	—	—	—	—	-	—	—	—	—	—
—	—	—	—	—	—	—	66	—	—	—	—
—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—
5. 66. 68	5. 71	5. 71. 73. 75. 77	5. 74 f. 77	5. 79 f. 82 f. 86. 88. 90	5. 94	(95)	5. 66. 95	95	95	95	95 f.
—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—
5. 70	—	5. 72—74. 77	5. 74. 77 f.	—	—	—	—	—	—	—	—
—	—	—	—	6. 79 f. 85. 87 f. 90	6. 90 f.	—	—	—	—	—	—
(55) (68)	55 f. 71	—	—	—	—	—	(65)	55—57. 95	—	—	—
66. 95	—	—	—	—	—	59. 61. 95	59. 67. 95	59. 95	—	—	—
—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—
—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—
—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—
—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—
—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—
—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—
—	71	—	—	79—84. 86 f. 89 f. 94	91. 93	—	—	—	—	—	—
—	—	—	—	87—89. 96	92—94. 96	—	—	—	—	—	—

II. Steier.

Den ganzen folgenden Abschnitt dieser Untersuchungen hat Professor Dr. Hans Pirchegger in Graz auf meine Bitte durchgesehen und sie dabei mit wertvollen Beiträgen bereichert. Er hat für sie auch die beigegebene Karte gezeichnet. Für seine freundschaftliche Hilfe sei ihm auch hier herzlichst gedankt.

Herzogtum Steier zwischen 1254 und 1259.



3. April 1254: Präliminarfrieden zwischen Ottokar II. von Böhmen und Bela IV von Ungarn.

Dezember 1259: Vertreibung der Ungarn aus der Steiermark, die nach der Schlacht bei Kroissenbrunn (1260) ganz an Ottokar fällt.

Wir wenden uns nach dem Eingange unserer Untersuchungen zurück. Was bedeutete der Name *Stîre*? Er bezeichnete 1. einen Fluß, der von links der Enns zuströmt;

2. eine Burg, die sich an der Einmündung dieses Flusses erhob; 3. die nächst dieser Burg entstandene Stadt; 4. das Land oder ein Land, welches nach der Burg so hieß.

Die ersten drei Bedeutungen geben uns keinen Anlaß zu Zweifel und Unsicherheit: bis zum 3. April 1254, dem Tage des Präliminarfriedens zwischen dem böhmischen König Ottokar Přemysl und dem König von Ungarn, Bela IV., auch die vierte nicht, denn bis dahin gehörte die Burg Steier zu dem gleichnamigen Herzogtum. Nun aber wurde das Gebiet, in dem sie stand, für immer davon abgetrennt und es gab nun für eine Zeitlang vier Länder, denen der Name Steier zukam (s. Pircheggers Karte):

1. Das größte von ihnen, das Herzogtum, das ihn bis heute behalten hat.

2. Von dem Gebiete dieses Herzogtums war aber ein Teil zur Zeit der Aufteilung des Landes zwischen Ottokar von Böhmen und Bela von Ungarn in den Händen eines dritten, nämlich Philipps von Spanheim, des erwählten Erzbischofs von Salzburg, und das war das obere Ennstal und das Ausseer Ländchen. Philipp, ein Vetter Ottokars, ‚hatte am 12. September 1248 den vom Papste eingeholten Auftrag erhalten, alle Güter, welche Herzog Friedrich II. vom Hochstifte zu Lehen getragen hatte, einzuziehen‘ (Strnadt, Die Geburt des Landes ob der Ens, S. 108), und er ‚besetzte um 1248 bis 1250 das Ennstal von der Mandling bis [zur] Hohenwart . . . und Aussee‘ (Krones, Verfassung und Verwaltung der Mark und des Herzogtums Steier, I. Bd. der Forschungen zur Verfassungs- und Verwaltungsgeschichte der Steiermark, herausg. von der historischen Landes-Commission für Steiermark, S. 284) ‚und behauptete sich in diesem Besitze durch länger als ein Jahrzehent‘ (Strnadt a. a. O.).[1]

Die Mandling[2] ist an der Grenze zwischen Salzburg und Steiermark; unter der Hohenwart ist, wie mich Pirch-

---

[1] Diese Ansicht hält Strnadt — gegen Einwendungen Josef Lampels — auch noch 1907 in allem, was für unsere Folgerungen wesentlich ist, aufrecht (Archiv f. österr. Geschichtsforschung, Bd. 94, S. 489 f.).

[2] Von einer anderen Gegend ‚In der Mändling‘ an der Grenze zwischen Steiermark und Niederösterreich ist Zs. 55, S. 19, die Rede gewesen.

egger belehrt, der Schobersattel zwischen dem Palten- und Liesingtal zu verstehen. Die Angabe von Krones stützt sich auf die V. 1938 ff. der österreichischen Reimchronik:

er [der her Philippe V. 1931] *underwant*
sich, sô man giht,
von der Menlik über al,
swaz in dem Enstal
dem lantherren warte,
unz an die hôhen warte
dar unde danne.

So lagen die Dinge tatsächlich: rechtlich ‚blieb das Ennstal in seiner Zugehörigkeit steirisch' (Krones a. a. O. S. 266) ‚und der Friedensschluß ignoriert ganz und gar die durch Erzbischof Philipp geschaffene Sachlage' (derselbe ebenda).[3] — Das in Rede stehende Gebiet gehört heute zu Steiermark.

3. Die Gegend um Wiener-Neustadt, Pitten und Gutenstein nördlich vom Semmering fiel durch den Frieden von Ofen,[4] der den größten Teil der Steiermark den Ungarn zuwies, von der Steiermark weg und ‚wurde [Nieder-] Österreich einverleibt, eine Grenze, die trotz gelegentlicher Rückfälle bis zum heutigen Tage bestehen blieb' (Vancsa, Geschichte Nieder- und Oberösterreichs, Bd. I, S. 501), so daß das Gebiet also auch in der Gegenwart niederösterreichisch ist. Wie lang und wie fest aber an diesem Landesteile der Name Steier haftete, lehrt eine Äußerung in ‚einer Quelle des 14. Jahrhunderts', dem Anonymus Leobiensis. Dieser schreibt eben ‚angesichts der 1254 erfolgten Abtrennung der Landschaft . . . von unserem Herzogtume: *Unde exortum est, quod isti de Nova civitate* [= Wiener-Neustadt] *et circum quaque dicuntur Australes, cum tamen*

[3] So auch Vancsa (Geschichte Nieder- und Oberösterreichs, Bd. I, S. 501): ‚Das Ennstal, das der Erzbischof von Salzburg besetzt hatte, scheint [beim Friedensschlusse] strittig geblieben zu sein.' — Über eine andere, übrigens gleichfalls mit unseren Folgerungen vereinbare Vermutung, die Pirchegger in seiner ‚Geschichte der Steiermark', I. Bd., S. 210 ausspricht, siehe unten S. 118, Anm. 11.

[4] Ratifiziert in Preßburg.

eadem civitas sit sita in terra Stiriae[3] (Krones a. a. O. S. 77).

4. Das älteste Anrecht auf den Namen *Stîre* hatte aber der Traungau, das heute oberösterreichische Gebiet, das von der jetzigen steirischen Nordgrenze am Passe Pyhrn bis an die Donau bei Enns reicht, in dem Burg und Stadt *Stîre* lagen und wo Fluß und Stadt (in der amtlichen Schreibweise) Steyr heute noch so heißen.

Für dieses Gebiet, das für uns, wie sich bald zeigen wird, besonders wichtig ist, hatten die Ereignisse der Jahre 1254 (Friede von Ofen) und 1260 (Schlacht bei Kroißenbrunn, durch die auch der Hauptteil der Steiermark an Ottokar fiel), große Bedeutung: ‚Der Ofener Friede und die Gebietsteilung mußte auch in der Verwaltung eine Änderung nach sich ziehen. Der zu Ottokars Reich neu hinzugekommene Traungau war nämlich mit einem Male nicht mehr wie bisher steirisch, wurde aber auch Österreich nicht vollständig eingegliedert. Für seine richterlich-administrative Leitung wurde ein böhmischer Adeliger, Woko von Rosenberg, ohne besonderen Titel bestellt, an die Spitze der Finanzverwaltung der bisherige Landschreiber der Steiermark, Witigo, der eben durch die Abtretung der Steiermark seinen bisherigen Wirkungskreis verloren hatte, berufen und ihm der unter dem letzten Babenberger bereits übliche Titel eines *scriba Anasi* verliehen. Enns war sein Amtssitz und erschien als Verwaltungscentrum des neuen Landstriches, während Linz ebenfalls damals als Sitz des Landtaidings und Landgerichtes in den Vordergrund tritt‘ (Vancsa a. a. O. S. 506 f.). ‚Der Umstand, daß sich zur Zeit des Anfalles der [übrigen, von 1254—1260 zu Ungarn gehörigen] Steiermark [an das böhmische Reich] im Jahre 1260 das [obere] Ennstal noch immer [wie 1254] in der Gewalt des Erzbischofs von Salzburg befand[5] und dadurch der Traungau vom alten steirischen Mutterlande getrennt blieb, brachte es mit sich, daß die bereits seit dem Ofener Frieden des Jahres 1254 angebahnte Selbständigmachung des Landes ob der Enns nunmehr fest-

[5] Damit schließt sich Vancsa der Ansicht Strnadts an, die von Lampel (s. o.) bestritten, aber von Strnadt trotzdem nicht aufgegeben worden war.

gehalten und weiter durchgeführt wurde, so daß das Jahr 1260 als das eigentliche ‚Geburtsjahr' des heutigen Oberösterreich bezeichnet werden kann. Im Jahre 1264 finden wir einen *iudex provincialis Austriae superioris.* Sonst wird das Land auch im Gegensatze zu Niederösterreich, das den Namen *Austria* schlechtweg beibehält, *supra Anasum* genannt. Die landesfürstlichen Schreiber von Enns, die früheren *scribae Anasi*, heißen jetzt präciser *scribae apud, per* oder *circa Anasum*' (derselbe ebenda S. 513).

Also: die Bezeichnung ‚Österreich ob der Enns', ‚Oberösterreich' ist erst nach dem Jahre 1260 aufgekommen. Von 1254 bis damals hatte das Land amtlich gar keinen Namen: von seinen zwei höchsten Beamten führte der eine überhaupt keinen ‚besonderen' Titel, der andere wurde nach seinem Amtssitze, der Stadt Enns, genannt.

Wie hieß nun unser Gebiet vor dem Jahre 1254? Die Antwort ist auch nicht so einfach, wie man erwarten möchte.

Erstens nämlich ‚behauptete sich der Begriff vom Lande ob der Enns als eines Stückes von Bayern, was es auch mit Rücksicht auf [seine kirchliche Zugehörigkeit zu dem Bistum] Passau [war] und [mit Rücksicht auf] den Besitz der steirischen Markgrafen als Lehensmannen der Bayernherzoge [bis 1180 gewesen] war.[6] So spricht die Urkunde des Bayernherzogs Ludwig (1220, 3. September, Urkundenbuch des Landes ob der Enns II 620) vom Kloster Gleink als ‚gelegen in den unteren Teilen ‚Noricums' (Bayerns) in der Nachbarschaft Österreichs'. Derselbe bezeichnet das Tal Windischgarsten als ‚innerhalb der rauhesten und äußersten Berglandschaft an den Grenzmarken Noricums' befindlich (1225, 16. Juni, ebenda II 655)'.

‚Von besonderem Interesse scheint jedoch der Gebrauch des Namens ‚Ostland' (*Oriens*) und ‚Österreich' (*Austria*), u. zw. nicht bloß für Nieder-Österreich, sondern auch für das (steirische) Ober-Österreich und für das Püttner

[6] Somit würde die Meinung Lachmanns (Anmerkungen zu den Nibelungen, zu Str. 1571, V. 2): ‚Das Land ob der Enns wird [in den Nibelungen Str.] 1242 zu Baiern gerechnet' geschichtlicher Grundlage und urkundlichen Beleges nicht entbehren. Wir kommen auf sie noch zurück.

Gebiet[7] des steirischen Herzogtums. So wird um 1160 die Stadt Enns, damals noch Markt, als im ‚Ostlande' (*Oriens*), Etzelsdorf (*Hezimannisdorf*) bei Wartberg und Kirchdorf (*Oulspurch*) — um 1160 — als in ‚Österreich' gelegen bezeichnet (Steirisches Urkundenbuch I 401), wie überhaupt in Admonter Traditionen vom Ende des 12. Jahrhunderts und weiterhin die Ennsgrenze gegenüber der Bezeichnung ‚Österreich' zu verschwinden scheint (s. die Urkunden für Admont von 1184 und 1186 (U.-B. d. L. o. d. E. I 389, Wichner II 204, 216; Steir. U.-B. 594 f., 611 ff.) und vgl. Strnadt a. a. O. 105 f.). Starhemberg (*Starchenbergh*) bei Wiener-Neustadt, Wirflach (*Wurvela*) bei Neunkirchen und Fischau gelten als Orte in ‚Österreich' (1170: Steir. U.-B. 495; 1184: ebenda 600; 1190: ebenda 686). . . . So tritt der durch natürliche und politische Ursachen bedingte Sprachgebrauch in eine Art von Gegensatz zu dem officiellen Begriffe von der Gesamtheit des steirischen Herzogtumes, der über die . . . Gebirgsschranken einerseits an die Piesting, andrerseits an die Donau hinausgreift [also einerseits das Gebiet von Wiener-Neustadt, andrerseits den Traungau mit einschließt]' (Krones a. a. O. S. 231 f.).

Denn das ist unzweifelhaft, daß dem eben besprochenen Landesteile mindestens bis zum Jahre 1254 auch der Name *Stîre*, u. zw. von Rechts wegen zukam. Krones, den wir gerade gehört haben, erörtert auch die ‚Zugehörigkeit des Hauptteiles vom Lande ob der Enns, südlich der Donau, an das steierische Herzogtum. Seit dem Jahre 1180 [in welchem der Bayernherzog Heinrich der Löwe geächtet und seiner Lehen verlustig erklärt, Steiermark aber Herzogtum wurde] löst er sich vom bayrischen als bis dahin lehens- und amtspflichtigem Gebiet der steierischen Otakare ab. Enns wird ihre Stadt, die steierische Herzogstadt. Der wichtigste und älteste Freiheitsbrief für sie als solche wird im Jahre 1212 ‚nach dem Rate und Vermahnen' der Landes-Ministerialen unserer Steiermark und des Püttner Gebietes bezeugt, und es ist kein bloßer Zufall, daß hier, im April

[7] Der Dichter der Klage bestimmt die Lage der zu seiner Zeit ganz unzweifelhaft steirischen Burg Pütten folgendermaßen: *bî Osterlande ein hûs an Ungermarke stât: Püten noch den namen hât* (V. 1112 f.).

1237, Kaiser Friedrich II. die steirische Handfeste ausfertigen [richtig: bestätigen und erweitern] ließ. Wir haben aber noch andere unzweideutige Belege. Als es sich 1207 bis 1208 um die Verwirklichung des Lieblingswunsches Herzog Leopolds II. (VI.), um ein Bistum in Wien, handelte, schrieb Papst Innocenz III. an den Passauer Kirchenfürsten Mangold, die Sendboten des Babenbergers hätten bezüglich der Klage des ersteren über die ihn bedrohende große Einbuße bemerkt, daß dem nicht so wäre, da dem Passauer ... noch halb Österreich und ein großer Teil von Steier als Sprengelgebiet erhalten bliebe (*racione medietatis Austrie ac magne partis Styrie*). Daß unter ‚Österreich' das Land unter der Enns und unter Steier das Herzogtum dieses Namens, u. zw. sein Bestandteil jenseits des nordsteirisch-oberösterreichischen Grenzgebirges, also die Landschaft ob der Enns, so weit sie ihm angehörte, verstanden werden muß, ist zweifellos; denn auf dem Boden der eigentlichen Steiermark [8] und des Püttner Gebietes war Salzburg Sprengelherr. Andererseits besitzen wir in der Urkunde Kaiser Friedrichs II. vom August 1237 ein zweites, unwiderlegliches Zeugnis. Der Staufe schließt mit dem ... Bischof Rüdiger von Passau einen Vertrag, worin er letzterem für alle Lehen, welche weiland Leopold II. (VI.) von der genannten Kirche in beiden Ländern als Herzog von Österreich und Steiermark trug (*quae Liupoldus quondam Austrie et Styrie dux in utraque terra tam ab eo* [= Rüdiger] *quam a sua ecclesia Pataviensi uidelicet tenuerat*), die Pfandsumme von 1400 Mark kölnischer Währung zusichert. Da nun die Passauer Kirche in unserer Steiermark gar keinen Besitz hatte, so kann unter den ‚beiden' Ländern nur das Herzogtum Österreich, d. i. Niederösterreich, und der zum Herzogtum Steier gehörende Kern Oberösterreichs verstanden werden' (Krones a. a. O. S. 228 ff.). Daß dieses — trotz dem oben festgestellten ‚Sprachgebrauche' doch wieder von Niederösterreich auseinandergehalten wurde, ergibt sich auch aus der Tatsache, daß ‚Kaiser Friedrich II. im Jahre

---

[8] ‚Mit Ausnahme des Ausseer Gebietes, das passauisch war.' Pirchegger.

1237 von den Richtern und Mautnern in Österreich und in Wels [in Oberösterreich] spricht (U.-B. d. L. o. d. E. III 49)' (Krones a. a. O. S. 232). Und Lampel bemerkt: ‚doch begegnen wir noch das ganze 13. Jahrhundert hindurch Belegen dafür, daß man unter besonderen Umständen die Zusammengehörigkeit der Steiermark und Oberösterreichs in den Vordergrund stellt' (Blätter des Vereines für Landeskunde Niederösterreichs XXI, 1887, S. 281).

Daraus lernen wir: In dem Zeitraume von 1180 (weiter zurückzugreifen haben wir keinen Anlaß) bis 1254, während dessen der Traungau unzweifelhaft ein Teil des steirischen Herzogtumes war, gab es für ihn zwei gebräuchliche Namen:[9] *Ôsterlant* und *Stîre, Stîrelant* oder dergleichen. Unzweideutig war keiner von beiden, da unser Gebiet den einen mit dem östlich benachbarten heutigen Niederösterreich teilte, den zweiten mit dem südlich gelegenen größeren Teile des Herzogtums, der heutigen Steiermark, gemeinsam hatte.

Wer jedoch innerhalb dieses Zeitraumes den Ausdruck *Stîre, Stîrelant, Stîremarke* für ein Land gebrauchte, konnte damit nur entweder das ganze damalige Herzogtum meinen oder einen Teil desselben. Diesem Herzogtum gehörte damals auch die Burg und die Stadt *Stîre* und der gleichnamige Fluß in seinem ganzen Verlaufe an.

Wir dürfen einen Schritt weiter gehen und schließen: Sicherlich sind jene beiden Namen für den in Frage kommenden Landstrich auch zwischen dem Frieden von Ofen und der Einführung der neuen Bezeichnung ‚Oberösterreich', ‚Land ob der Enns' in Gebrauch geblieben, also zwischen den Jahren 1254 und etwa 1260. Denn wer von dem Gebiete sprach, muß es doch irgendwie genannt haben und am nächsten lag da wohl einer der zwei Namen, die es von altersher hatte, besonders aber der Name Steier, der zugleich von Burg, Stadt und Fluß festgehalten wurde. Wird jedoch zwischen 1254 und 1260 das Wort *Stîre* zur Bezeichnung eines Landes gebraucht, so kann damit an sich jedes der vier

[9] Denn auf die Fortdauer des Begriffes einer Zugehörigkeit zu Bayern brauchen wir hier nicht einzugehen.

zu Eingang dieses Abschnittes angeführten Länder gemeint sein: der Traungau, das Wiener-Neustädter-Püttner Land, das Herzogtum oder endlich der zwischen dem Herzogtum und dem Traungau gelegene Teil des Ennstales, selbstverständlich auch mehrere dieser Gebiete zugleich oder alle zusammen. Wem also daran gelegen war, sich genauer und bestimmter auszudrücken, der mußte sich durch eine weitere Angabe helfen.

Noch mehr: auch nach dem Aufkommen des neuen Namens ‚Oberösterreich' konnten die Bezeichnungen *Stîrelant* oder *Stîremarke* ganz wohl auch noch von der nunmehr oberösterreichischen Landschaft gebraucht werden, zumal in nichtamtlicher Sprache, einmal deshalb, weil alte Namen wohl nie augenblicklich durch die neu eingeführten verdrängt werden, und dann deshalb, weil die Beisätze *lant* oder *marke* inhaltlich nicht mehr zu besagen brauchen als Land um (Burg und Stadt Steier), Land an (dem Flusse Steier).

Von der Verbindung *Stîre m a r k e* wird man diese Möglichkeit zunächst wahrscheinlich anfechten und sagen: Daß *Stîremarke* ‚Steiermark' bedeutet, ist doch selbstverständlich; wenn also Burg, Stadt und Fluß Steier seit 1254 nicht mehr zu ‚Steiermark' gehörten, konnte diese Gegend eben nicht mehr ‚Steiermark' genannt oder zu ‚Steiermark' gerechnet werden. Auch ich habe mich nur schwer von dieser Gedankenverbindung losmachen können. Aber sie ist unhaltbar. Gewiß k o n n t e unter *Stîremarke* die ganze Zeit hindurch ‚Steiermark' verstanden werden, aber daß *Stîremarke* so viel bedeuten muß wie ‚Steiermark', ist so wenig selbstverständlich, wie etwa, daß mhd. *arbeit, liebe, maget, sturm, wirt, wunsch* dasselbe bedeuten müssen wie nhd. Arbeit, Liebe, Magd, Sturm, Wirt, Wunsch.

Was *marke* heißt, lehren die Wörterbücher: ‚Grenze', ‚Grenzland', aber auch ‚abgegrenzter Landesteil', ‚Gau', ‚Bezirk', ‚Gebiet'. In Verbindung mit *Stîre* braucht also *marke* — so wie *lant* — nicht mehr zu besagen, als daß eben ein L a n d dieses Namens, nicht Burg, Stadt oder Fluß gemeint seien. Daß dem Worte *marke* mindestens in der Sprache der Dichter — und auf diese allein kommt es uns hier an — keinerlei staatsrechtlicher Sinn und auch kein Hinweis auf

Größenverhältnisse innewohnt, ergibt sich wohl mit Bestimmtheit daraus, daß z. B. die Nibelungen und der Biterolf *Tenelant* und *Tenemarke*, Dietrichs Flucht und Rabenschlacht *Hiunisch lant, Hiunisch marke* und *Hiunischiu rîche* als ganz gleichbedeutend gebrauchen, und aus Verbindungen wie *des tûvels marke* u. dgl., wie sie die Wörterbücher ausweisen.

Auch darf man nicht etwa glauben, *Stîremarke* sei im Mittelalter die als besonders bezeichnend vorgezogene Namensform für das Herzogtum gewesen: Ulrich von Liechtenstein wendet sie g a r n i c h t an, sondern nennt es achtmal *Stîr(e)lant*, viermal, davon einmal in Prosa, *Stîr*, in der österreichischen Reimchronik heißt dem Register Seemüllers zufolge das ‚Land' 218mal *Stîre*, 39mal *Stîrlant* und nur 6mal *Stîrmarke*. Und einen Geschichtsforscher der Gegenwart führen seine Untersuchungen so weit, daß er mit den stärksten dem Buchdruck zur Verfügung stehenden Mitteln hervorhebt: ‚Der heutige Name ‚Steyrmark' ist ohne alle historische Berechtigung; richtiger ist die Bezeichnung ‚S t e y r l a n d' (Strnadt a. a. O. S. 61). An dieser Überzeugung hält er auch noch im Jahre 1906 fest und stellt unter den Ergebnissen seiner eingehenden Überprüfung im Archiv für österreichische Geschichte XCIV, S. 579 f. den Satz auf: ‚Die ursprüngliche Bezeichnung der Mark (Kärnten, Kärntnermark)[10] erhielt sich gegen die nun [seit dem Jahre 1123, vgl. ebenda S. 577] aufkommende o f f i c i e l l e ‚Steyr' noch längere Zeit im Volksmunde, bis derselbe der neuen Benennung das festgehaltene Suffix ‚Mark' anhängte und so die Bezeichnung ‚Steiermark' schuf, welche s e i t e i n e m J a h r h u n d e r t e auch die officielle geworden ist — außer im großen Titel des Monarchen,' in welchem der Kaiser sich noch bis 1918 Herzog von S t e y r nannte. Also: der Name ‚Steiermark' k o n n t e das Herzogtum bezeichnen — was wir ja selbstverständlich nie in Frage gestellt haben

[10] D i e s e Bezeichnung und ihre Gründe gehen aber in Zeiten zurück auf die wir in diesem Zusammenhange nicht einzugehen brauchen, da wir ihr in keiner unserer Dichtungen begegnen. Eine M a r k aber, d. h. eine Markgrafschaft, war das Land bis zum Jahre 1180, in dem es Herzogtum wurde.

—, aber der amtliche Name war er in der für uns in Betracht kommenden Zeit und noch Jahrhunderte später nicht.

Wenden wir uns nun zu unseren Dichtungen, so können wir gleich vorausschicken: das älteste, der Laurin A, stammt wohl noch aus der Zeit vor 1254. Daß er ‚um 1250' gedichtet ist, haben wir mit Holz bisher angenommen, und seine Entstehung in die Zeit nach 1254 zu verlegen, dazu fehlt jeder Grund. Das letztere gilt auch vom Rosengarten A.

In die Zeit zwischen 1254 und 1260 fällt nach Rauff und nach unseren Erwägungen der Biterolf. Den geschichtlichen Anlaß, aus dem das Werk innerhalb dieser Zeit herzuleiten ist, und die Verhältnisse, aus denen manche seiner besonderen Eigenschaften zu begreifen sind, werden wir noch eingehender besprechen und hoffen, dadurch diese zeitliche Ansetzung noch wahrscheinlicher zu machen.

Alle anderen Denkmäler sind erst geraume Zeit nach dem Jahre 1260 entstanden.

Den Ausdruck *Stîremarke* gebrauchen gerade zwei der ältesten, der Laurin A und der Rosengarten A, überhaupt nicht, sondern beide nur *Stîre*, ebenso Rosengarten D und F.

Was meinen nun die Gedichte mit dem Namen *Stîre*?

Der Verfasser des Laurin A sagt es mit dürren Worten V. 731 ff.:

Stîre ein bürc ist genant
dâ ich [= Laurin] *die reinen kiuschen* [= Künhild] *vant* . . .
under einer linden grüene.

Müllenhoff (D. H.-B. I, S. LI) urteilt: ‚Offenbar wird dies [Steier] als ein selbständiges, sowohl von Bern als von Etzel unabhängiges Land und Fürstentum gedacht, von wo aus Dietleib nach beiden Seiten hin verkehrte. Etzel übergibt es dem Biterolf zu Ende des gleichnamigen Gedichtes nicht zu Lehen, sondern zu Eigen.' Den Biterolf, der damals noch nicht gedichtet war, und Etzel möchte ich hier lieber nicht hereinziehen, aber so viel ist unzweifelhaft: so gewiß der Dichter des Laurin Dietleib durch den Beisatz *von Stîre* zunächst als Herrn der Burg Steier bezeichnen will, die er ausdrücklich nennt, so hat er sich ihn auch gewiß als einen

von Dietrich unabhängigen *vürsten* vorgestellt (*vürsten* sind übrigens alle ‚Gesellen' Dietrichs) (Müllenhoff im Namenverzeichnis S. 307), und als solcher muß dieser außer der Burg doch zumindest das Land in ihrer Umgebung beherrscht haben, welches damals ein Teil des Herzogtumes Steier war. Es steht auch der Annahme kein Hindernis entgegen, daß er sich ihn als Gebieter über dieses ganze Herzogtum gedacht hat. Ein deutliches Bild allerdings von der Ausdehnung seines Machtbereiches können wir aus dem Laurin A nicht gewinnen, und ein solches können auch die auf dem Laurin weiterbauenden Dichter aus ihm nicht gewonnen haben. Es ist bei der Wesensart dieses Spielmannes sehr wohl möglich, daß er sich selber darüber keine Sorgen gemacht hat. Aber das ist sicher: als steirischen Helden in dem Sinne eines dem damaligen Herzogtume Steier angehörenden und dort wohnenden Helden hat er Dietleib eingeführt.

Von dem Verfasser des Rosengartens A haben wir oben angenommen, daß er vom Laurin A angeregt worden sei, und von ihm gilt wohl dasselbe. Wenn es hier Str. 109, V. 2 ff. heißt:

Sigestap der junge gein Stîre balde reit,
er suochte Dietleiben . . .
Sigestap der junge gein Stîre geriten kam. . . .
dô enpfienc in tugenlîche Biterolf zehant. . . .
Dô sprach der alte Biterolf: . . .
Dietleip ist niht hie heime, er ist ze Bechelâr . . .

so ist der nächstliegende und auch durch nichts behinderte oder erschwerte Schluß, daß auch dieser Dichter sich Dietleib als Herrn der Burg Steier und ihres Gebietes gedacht hat. Auch Holz nimmt nach dem Register *Stîre* hier als ‚Sitz Dietleibs und Biterolfs'. Nur drückt sich der Verfasser des Rosengartens A, da er das Wort *burc* nicht gebraucht, noch ein Stück unklarer als sein Vorgänger aus, und wie groß er sich jenes Gebiet gedacht hat, läßt sich gar nicht bestimmen. Mit ihm und Sigestab ziehen nach *Garte wol vünf hundert Dietleibes man* (Str. 125, V. 2). Ob das seine ganze Heeresmacht ist, steht nirgends, aber jedenfalls betrachtet auch dieser Dichter ihn als *vürsten*, wenn er auch

das Wort nicht anwendet. Zum Vergleiche diene, daß in den Nibelungen Rüdiger *fünf hundert* (*oder mêre*) (Str. 1998, V. 2) Mannen hat, *fünf hundert man, dar über zwelf recken* (Str. 2169, V. 2 f., die zwölf sind Söldner) und das sind nach Str. 2167, V. 3 *alle* seine *man*. Als dem Berner gegenüber selbständig gilt Dietleib auch im Rosengarten A. Nichts verbietet die Vermutung, daß auch diesem Dichter Dietleib der Herrscher über das ganze Herzogtum gewesen ist, nichts führt auf die Annahme, daß auf seine Vorstellungen von *Stîre* die staatlichen Veränderungen des Jahres 1254 Einfluß geübt haben. Als steirischer Held in dem oben bestimmten Sinne erscheint dann Dietleib auch hier.

Anders steht es mit dem Biterolf. Dieses Gedicht ist weit redseliger, aber, wie wir sehen werden, auch viel bestimmter, und in dem, was es sagt, wie in dem, was es nicht sagt, für unsere Frage reicher an Aufschlüssen. Etzel sagt zu Biterolf und seinem Sohne V. 13258 f. *für eigen sult ir von mir hân des jungen Nuodunges lant.* Es wird auch bald mit Namen genannt: *Etzele mit al den sînen Biterolf . . . bâten daz er næme . . . Stîrelant* (V. 13272 ff.). Und wirklich, trotz anfänglichem Sträuben

sît gefuogte sich ouch daz,
daz Biterolf der helt besaz
daz lant ze Stîremarke,
und Dietleip der starke,
und sîn muoter Dietlint:
ze Stîre brâhten sie sint
ir volc und ir gesinde gar . . .
in diente Stîremarke
wol nâch grôzen êren (V. 13481 ff.).

Hier haben wir also *Stîre*, *Stîrelant* und *Stîremarke* nebeneinander und zur Auswahl, zum deutlichen Zeichen, daß hier die drei Wörter dasselbe bedeuten. Nur wissen wir noch nicht, was. Auch Biterolf und sein Sohn konnten zuerst noch nicht wissen, was ihnen geschenkt worden war. Das sah auch Etzel ein:

Des landes er si wîsen hiez,
und ouch die bürge die er liez;

in dienen eigenlîchen. . . .
bî der Stîre ze tal
wîste in [= Biterolf] *dô her Hadebrant* (von dem wir bald mehr vermuten werden) . . .
dar nâch in kurzer stunde
bouwen begunde
der helt vil lobebære
Stîre die burc mære,
diu sît vil wîten wart erkant,
dar nâch diu marke wart genant
daz si stæte Stîre hiez (V. 13295 ff., 13332 ff.).

Nun sind wir schon viel besser unterrichtet: in dem Lande, das Biterolf und sein Sohn erhalten haben, rinnt *diu Stîre* und *Stîre diu burc* wird dort erbaut. Nach ihr heißt auch das Land (*diu marke*) *Stîre*. Dieses Land gehörte aber in der Zeit, da der Biterolf entstand, nicht mehr zum Herzogtum Steiermark und der Dichter mag demnach mit Fug und Recht geglaubt haben, für seine Zeitgenossen, die das wußten, habe er deutlich genug gesagt, was er meine. Für ihn ist jedoch die Verleihung von *Stîre* an Dietleib und seinen Vater das Ziel der Handlung eines fast 14000 Verse zählenden Werkes, einer großen Arbeit also, in die er seine reichen Kenntnisse — alle wahrscheinlich, soweit sie für diesen Zweck verwertbar waren —, hineingesteckt hat. Für ihn war *Stîre* als Dietleibs Besitz nicht bloß ein Einfall wie für den Dichter des Laurin, etwas zu Dietleib Dazugelerntes wie für den Verfasser des Rosengartens A, sondern der Begriff, der ihn zu seiner Dichtung antrieb und auf dessen Verherrlichung hin er diese angelegt und zu Ende geführt hat. Es ist also nicht zu wundern, wenn er sich über dieses für ihn so wichtige Land noch ausführlicher ausläßt und dabei auch für uns noch deutlicher wird. Und das tut er, besonders in dem Loblied, das Dietleibs Vater über das ihm geschenkte Land anstimmt (V. 13303 ff.). Es ist allerdings verschieden bewertet worden. Müllenhoff (Kudrun S. 103) findet, daß darin, „nachdem Biterolf und Dietleib Herren von Steier geworden sind, dieses Landes Herrlichkeiten mit topographischer Genauigkeit aufgezählt werden".

Gesichtspunkte aus den Versen des Biterolf gerecht werden. Nur darf man nicht zugleich aus ihnen schließen, der Verfasser habe nur ‚ungefähre‘ Kenntnis von dem Lande gehabt und sei dort ein Fremder gewesen. Es ist ebensowohl möglich, daß er — auch wider besseres Wissen — sehr stark aufgetragen hat, und das konnte auch ein ‚Landeskind‘ tun, besonders etwa, wenn es an andere ‚Landeskinder‘ als Zuhörer dachte, denen es schmeicheln wollte. Die Frage ist nur: welches Land, dem der Name *Stîre* zukam, sollte ‚gerühmt‘, ‚gelobt‘ oder, um mit Müllenhoff zu reden, ‚verherrlicht‘ werden? Und da führen gerade Weinholds Bedenken: ‚nur den Tallauf der Steier kennt der Dichter als steirisch‘ und ‚für den Erzberg hat er kein Wort‘ zu dem Ergebnis:

Der bis 1254 steirische, jetzt oberösterreichische Traungau samt dem steirischen Ennstal, das gleich dem Traungau auch nach 1254 beim Deutschen Reiche verblieben war,[11] ist gemeint.

Dem Traungau eben gehörte der ganze ‚Tallauf der Steier‘ und die gleichnamige Burg an, der Erzberg bei Eisenerz aber nicht. Unter dieser Voraussetzung ist also das Fehlen seiner Erwähnung gar nicht mehr auffallend, wäre dies aber — in einem ‚Lobspruche‘, der vom Bergsegen nicht nur die Edelmetalle, sondern auch das Salz hervorhebt — in der Tat in hohem Grade, wenn der Dichter das Herzogtum in seinem damaligen oder auch im früheren Umfange im Auge gehabt hätte.

Daß der Dichter die von Philipp besetzt gehaltenen Teile des Landes zu seinem *Stîre* hinzugerechnet habe, läßt sich wohl begreifen: sie waren nicht wie das Wiener-Neustädter Gebiet vom Traungau räumlich getrennt und gleich

[11] In einem Zusammenhange mit dem Deutschen Reiche wäre das Ennstal selbst dann geblieben, wenn im Frieden von Ofen (Preßburg), was Pirchegger a. a. O. als möglich hinstellt, Bela dieses ‚salzburgisch gewordene‘ Gebiet von dem Erwählten Philipp zu Lehen erhalten hätte. Denn dann wäre er eben für das Ennstal Lehensträger eines deutschen Reichsfürsten geworden wie vorher (1242) Herzog Friedrich II. von Österreich und Steiermark und nachher (1270) Přemysl Ottokar II., während er die übrige Steiermark als erobertes Land behandelt hat.

diesem eben im Verbande des Deutschen Reiches verblieben, im Besitze noch dazu eines mit Ottokar von Böhmen, dem damaligen Herrn des Traungaues, verwandten und befreundeten Fürsten (vgl. Krones a. a. O. S. 266, Strnadt, Archiv für österreichische Geschichte, Bd. XCIV, S. 489 f.). Anspruch auf den Namen Stîre hatte es auch.

Wir haben nun nur noch nachzuprüfen, ob die Angaben jenes ‚Lobspruches' auf den Traungau und das steirische Ennstal passen. Ich hoffe nur, man wird dabei gegen mich nicht strenger sein als gegen die Vertreter der bisherigen Ansicht, daß in ihm das Herzogtum Steiermark gemeint sei, was (trotz allen Bedenken) schließlich doch auch Weinhold und v. Muth geglaubt haben. Für uns ist durch die Erwähnung der Burg und des Flusses Steier, zusammengehalten mit der Entstehung des Biterolf nach 1254, bereits sichergestellt, an welches Land der Verfasser jener ‚Schilderung' gedacht hat,[12] ebenso durch die mehrmals erwähnten Verse über die Edelmetalle, die auf jeden Fall eine starke Übertreibung enthalten, daß der ‚Lobspruch' eben ein ‚Lobspruch' ist, keine ‚topographisch genaue' ‚Beschreibung'. Jetzt handelt es sich nur darum, zu erfahren, wie weit der Dichter in seinen Übertreibungen gegangen ist, und andererseits, was in seinen ‚rühmenden' Angaben von den ‚Herrlichkeiten' des Landes auf Wahrheit beruht. Wir werden finden, daß doch auch des letzteren recht viel ist, und ferner, daß er sich wenigstens hinsichtlich der Größe des von ihm gefeierten Gebietes keiner Übertreibung schuldig macht, sondern sich sogar mit einer gewissen Bescheidenheit ausspricht.

Bedenken erregt zunächst die Behauptung des Biterolf, daß das Land, das er preist, Wein hervorbringe. Wein wird jetzt in Oberösterreich und im steirischen Ennstale nicht gebaut. Daß es aber im Mittelalter anders war, dafür haben wir einen urkundlichen Beweis aus eben der uns angehenden Zeit. ‚Um das Jahr 1250 oder 1251 überläßt Abt Ortolf von Kremsmünster [zwischen Steyr und Wels] die Wein-

[12] Die Erwähnung des Landeswappens hätte dem Dichter dagegen nichts genutzt, denn der steirische Panther kam allen vier Teilen des alten Herzogtums von Rechts wegen zu.

gärten des Klosters bei Aschach an der Donau[13] [nordwestlich von Linz] einigen Winzern in der Pfarre Hartkirchen im Aschachwinkel gegen dem, daß sie hievon jährlich ein Fuder Wein dem Kloster und zwei Fässer Wein dem Amtmanne in Puchkirchen abführen. Sollte jedoch in irgend einem Jahrgange im Lande kein Wein wachsen [was also als Ausnahmsfall vorsichtshalber auch in Betracht gezogen wird], so haben sie dieses Weinquantum in Linz oder Ens aufzukaufen und dem Kloster abzuliefern; sollte aber sich auch noch ereignen, daß auch aus Österreich [zu welchem Lande also unser Gebiet hier ausdrücklich nicht gerechnet wird] keine Weine zugeführt würden, so haben sie dem Kloster mit dreißig Wienerpfenningen das Faß in Geld zu bezahlen' (angeführt bei Strnadt a. a. O. S. 103 f. aus dem Urkundenbuch von Kremsmünster S. 99, Nr. 78, z. T. im lateinischen Wortlaut in der Anm. 276). Dieser Wein wäre trotz der Angabe des Biterolf *nie ertrîche noch getruoc baz . . . wîn* für einen Feinschmecker unserer Zeit sicherlich kein Hochgenuß, aber in jenen Tagen war man weniger verwöhnt und wandte außerdem allerhand Mittel an, um den Wein süßer und wohlschmeckender zu machen, weshalb der Weinbau auch viel weiter nach Norden reichte und z. B. sogar für England und Westpreußen bezeugt ist (s. Alwin Schultz, Höfisches Leben I, S. 407, 411).

Was aber die Versicherungen des Biterolf über die Fruchtbarkeit des Landes und seinen Reichtum an Wald, Weide und Fischwasser betrifft, so müssen wir zugeben, daß

[13] Aschach gehörte zu der reichsunmittelbaren Herrschaft Schaunberg, die ‚von den bairischen Marken bis an die Mauern von Linz und hinüber bis zum Gestade des Attersees reichte' (Strnadt, Die österr.-ungar. Monarchie in Wort und Bild, Bd. Oberösterreich S. 84), aber schon seit 1180 erstreckte sich die Herzogsgewalt Otakars [von Steier des letzten Chiemgauers] auch über das Schaunberger Gebiet. Die freien Herren von Schaunberg treten nun [eben 1180] zu Otakar in dasselbe Verhältnis der Fidelität in welchem sie [bis dahin] zu dem bairischen Herzoge gestanden waren' (ders., Die Geburt des Landes ob der Ens, S. 96). Wir rechnen deshalb dieses Gebiet hier auch zum sterischen Traungau wie auch auf dem Kärtchen geschehen ist.

jener Teil Oberösterreichs in Wahrheit ein gottgesegneter Erdenfleck ist und daß sein Segen schon in grauer Vorzeit den Bewohnern zugute kam. Hören wir die Schilderung, die Adolf Dürnberger in dem Werke ‚Die österreichisch-ungarische Monarchie in Wort und Bild‘ in dem Bande ‚Oberösterreich‘ S. 5 ff. unter der Überschrift ‚Das Gebiet der Steyr‘ entwirft: ‚Wir . . . übersetzen die Traun und gelangen in ein breites, beiderseits von sanftgewölbten Anhöhen flankiertes Wiesental, das von der Krems in zahllosen Windungen durchschlängelt wird; von den Hügeln glänzen mit Obstalleen umkränzte Saatfelder, kleine Wäldchen schieben sich zwischen Acker und Wiese und überall strotzt der Segen der Natur; schloßartige Bauernhöfe, freundliche Ortschaften ziehen vorbei; wir grüßen zur mächtigen Abtei von Kremsmünster, dieser mehr als tausendjährigen Kulturstätte, hinauf und gelangen bald in die Zone der laubwaldumhüllten Sandsteinberge. . . . Ein weites Tal öffnet sich, das Tal von Kirchdorf und Micheldorf [beide an der Krems, einem Nebenflusse der Traun]; die Ebene ist reich bebaut, Obstgärten wechseln mit Getreidefeldern und Wiesen. Eichen und Linden, ein Hauptschmuck des Tales, überragen allenthalben die Flur, und aus dem grünen Gewoge blicken die stattlichen Häuser der beiden Nachbarorte . . . freundlich hervor; vom linksseitigen Berghange dräut die Felsenburg Alt-Pernstein herab, und im Hintergrund schließt ein grün überwachsener Dolomitkegel, dessen Gipfel ein uraltes Kirchlein krönt, der Georgsberg, das Tal. . . . Hier gelangen wir an die Steyr. . . . Hoch über dem Flusse bildet die Talsohle eine ebene, wohl angebaute Terrasse.‘ Über das Tal der Teichel [die vom Pyhrn her der Steyr zufließt] sagt unser Gewährsmann: ‚Herrlicher Buchenwald erfüllt die ganze Schlucht, tiefes, sattes Grün strömt allerwärts wohltuend ins Auge und nur einige blendende weiße Flecke lachen aus der Waldwildnis hervor. Das Schloß [Klaus] ist es, das an Stelle des alten Römerkastells Tutatio auf einem Felsvorsprung hängt, und die hellen Häuser des Dörfchens, das die Waldsassen der Gegend unter dem Schutze der Feste schon im frühen Mittelalter an den Bergabhang geklebt haben.‘ An der Teichel liegt auch ‚das Tal von Windisch-

garsten. Auch hier noch, in einer Höhe von über 600 m, begegnet uns der fruchtbare, bunte Charakter des oberösterreichischen Hügellandes: Wiesen und Saatfelder, auf denen noch der Weizen reift, wechseln mit kleinen Wäldchen, unter Obstbäumen versteckte Einzelgehöfte sind überall zerstreut, isolierte kegelförmige Waldberge tauchen wie Inseln aus dem sonnigen Talbecken auf: um diese Stätte blühendsten Lebens schließt sich aber ein Kranz von hohen Gebirgen.' Ein anderer Zufluß der Steyr ist die Steyrling: ,Ungeheure Waldmassen erfüllen auf viele Stunden weit das Tal.'

Auch das obere Enstal ist fruchtbar und hat viel Wald.

Der Biterolf rühmt den Wildreichtum des Landes. Wir besitzen eine Urkunde ,1255, März 24., Steier. . . . 2. Gestattung der . . . Ausübung jedweder Nutzung in den landesfürstlichen Waldungen im Windisch-Garstener Tale (*in valle Gersten*) ausgenommen die Jagd auf größeres oder Hochwild, welche sich der Landesfürst zu eigener Lust vorbehält. . .' (Mitgeteilt von Krones a. a. O. S. 524.) Was das Gedicht hierüber behauptet, wird also für die Zeit seiner Abfassung durch diese Urkunde beglaubigt.

Das steirische Ennstal ist heute noch ein ergiebiges Jagdgebiet und war es ohne Zweifel auch im Mittelalter.

Das Gedicht sagt von dem Lande: *hal sint ouch dar inne*. Auch damit hat es seine Richtigkeit: Zum Traungau gehörte ein Teil des Salzkammergutes mit Ischl und Hallstatt. ,Dabei muß als außerordentlich wichtiges Moment hervorgehoben werden, daß die Markgrafen von Steier bereits [und später die Herzoge] das Hoheitsrecht darüber besaßen, was gleichfalls zur Erhöhung ihres Reichtums beitrug' (Vancsa a. a. O. S. 361). ,Aussee im Traungebiete der Steiermark aber' war ,die bedeutendste Saline unseres Landes [= des Herzogtums Steiermark], aus welcher 60 Lasten kleineren Maßes Herzog Leopold V. (I.) 1192 dem Kloster Steier Garsten als Salzbezug' angewiesen hatte (Krones a. a. O. S. 473) und deren Salzlager heute noch ausgebeutet werden.

Auch die Angaben des Dichters über das Vorkommen von Gold und Silber sind nicht aus der Luft gegriffen: ,Es ist . . . nicht ausgeschlossen, daß in der Donau und ander-

warts Versuche mit der Goldwäscherei gemacht worden sind,' sagt Vanesa a. a. O. S. 328 und führt einige ‚Ortsnamen, die zumeist bereits im 12. Jahrhundert belegt sind,' dafür an. Von diesen gehört Goldwörth bei Linz unserem Gebiete an. Schon zu den Römerzeiten ‚soll nach Gold im Ariberg bei Steg geschürft worden sein' (ebenda S. 83), also bei Hallstatt. Dem Kloster Admont hatte schon sein Stiftungsbrief (aus dem Jahre 1074) ‚allen Erwerb im Bache Fritz des Salzburgischen Pongaues sowohl durch Goldsammeln (Goldwaschen) als auch durch Mühlenbau für alle Zukunft' verliehen (Muchar, Geschichte des Herzogtums Steiermark IV., S. 313, vgl. III., S. 91). Der Fritzbach, der nördlich von Bischofshofen in die Salzach rinnt, entspringt unweit der Grenze des oberösterreichischen Salzkammergutes. Es ist also möglich, daß man auch diesseits dieser Grenze nach Gold gesucht hat. — Nachzuweisen aber sind Goldfunde im steirischen Ennstale, worauf mich Pirchegger verwiesen hat. J. v. Zahn teilt in den ‚Steirischen Miscellen' (Graz, 1899), S. 36 ff. ein ‚Verzaichniss der Berckwerchen im Land Steyer' mit, das allerdings erst aus dem Anfang des 19. Jahrhunderts stammt, aber ‚bloß Copie einer viel älteren Anlage' ist: ‚dies kennzeichnet sich vielfach dadurch, daß noch alte Schreibweise des 16. und 17. Jahrhunderts durchschlägt, von dem Venetianer Stubi [den das ‚Verzaichniss unter Nr. 20 redend einführt][11] abgesehen, der indes auch noch ins Mittelalter gehören kann.' Aus diesem ‚Verzaichniss' kommen für uns in Betracht:

1. Erstlichen in Ensthall, ob dem Mayr am Stainkeller am Grimmä bey ainer Aerzgruben, da findet man . . . auch guet gulden Markasit . . .

[11] Da der Schluß der Stelle für uns nicht ohne Interesse ist, sei es mir erlaubt, die Worte hier anzuführen: *Dann im Pasterwald in dem Prennthal legt ein Aertz, helt der Centen 30 Loth Gold und 30 Loth Silbern. Solches bist Du Teitscher, so du es bekomst, nid werth, ich Andreas Stuby hab es zu fast vermacht, ohne ain Vission findest Du es nid, so wahr als ich ein Veneziamer bin. Ich hab mehr dann zwey Thunner (!) Gold von disen Orth auf Venedig getragen, so wahr mir Gott helf und bin bey einem H. von Herberstein in die 8 Jahr lang in Diensten gewest. Der Könyg in Hispanien kann diesen Berg nid bezahlen.*

2. Item am Rüdl am Weissbach und Aetmandl, auf die recht Hand, wann man hinaufgeth, ist ein Aerzt, gibt der Centen 3 March Gold.

3. Dann in Oppenberg hinter der Kirchen ist ein Wasser, heist die Gulling, darin findet man Granaten, seind aussen schwarz und innen mössingfarb, 1 ll diser Granaten geben 5 Loth Gold.

4. Mehr findet man in der Solck in Schwartzpach die Schwebelwand, daselbst ein ganze Wand, ist ein guetes Gebey von Gold, 2 Klafter von einem Stock, zu der lincken Hand von Wasser ein Gangstein. . . .

28. Dann in Oppenberg in der Weissen Gulling ist in der Alm, im Moosskaar genannt, wo das Wasser über die Stainwand fallt, daroben in Letten ist ein guetes Goldärtz.

Von Silberfunden im Traungau ist mir nichts bekannt.[15] Wohl aber dürfen wir an Schladming im westlichen Teil des oberen Ennstales denken: ‚Uralt . . . ist der steiermärkische Ort Schladming; die dort aufgefundenen Inschriften, die Nähe von Radstadt und der dort vorübergehenden Römerstraße usw. beweisen es. Wir zählen die Silberbergwerke zu Schladming den ältesten des Steirerlandes bei.[16] Jedoch keine Urkunde geht mehr über das dreizehnte Jahrhundert hinauf, um es zu beweisen und umständlicher hier davon zu sprechen‘ (Muchar a. a. O. III., S. 92). Vgl. auch Janisch in seinem Topographisch-statistischen Lexicon von Steiermark III., S. 825 unter dem Namen des Ortes: ‚Schon in den frühesten Zeiten wurde hier ein namhafter Bergbau betrieben, u. zw. wurde . . . auch auf Gold, hauptsächlich aber auf Silber gebaut. Die zahlreichen

[15] Das ist der Grund, weshalb ich annehme der Dichter habe unter seinem *Stire* eben nicht bloß den Traungau verstanden, sondern das obere Ennstal hinzugerechnet.

[16] Wichtig waren übrigens von diesen außer Schladming damals wohl nur die Silbergruben von Zeiring im Polstal, einem linken Seitental der Mur. In Zeiring war auch Kloster Steier-Garsten begütert‘ (Krones a. a. O. S. 471). Es lag aber in dem an Ungarn gefallenen Hauptteile des Herzogtums.

Bergstollen in der Neualpe, Roßblei, Pramriesen, Alpel, Eiskahr u. a. m. O. beweisen dies zur Genüge.'

Wir können also sagen: die Behauptungen des Biterolf über das Vorhandensein von Gold und Silber sind nicht ganz aus dem Finger gesogen. Zu erwägen ist ja auch, daß man damals auch auf Funde uns geringfügig erscheinender Mengen von Edelmetall ein ganz anderes Gewicht legte. Auf alle Fälle hat jedoch die Dichtung hier stark übertrieben, was man ja auch schon nach dem ersten Blick auf jene Verse erkennen muß.[17]

Glatt und zugunsten des Dichters erledigen sich wieder die Angaben des Biterolf, sein *Stîre* habe *edeler ritter vil und vil edele dienestman*: ‚Sehr zahlreich sind in beiden Gebieten [= im Traungau und um Wiener-Neustadt] die Dienstmannen. . . . Im Traungau dürften zu den ältesten jene gehören, die sich nach der Stammburg der Markgrafen [also von Steier] nannten. Es sind dieselben, die . . . in der neueren österreichischen Geschichte als Starhemberger eine hervorragende Rolle spielen. Nicht minder berühmt und zum Teil bis auf den heutigen Tag blühend sind die Herren von der Traun, die Polheime, die Gleink-Volkerstorfe, dazu die Herren von Kapellen, Wartenburg, Schlierbach, Ort und viele andere' (Vancsa a. a. O. S. 358 f.).

Aus dem steirischen Ennstal finde ich an Burgen bei Krones u. a. angeführt: Gstad, Stein, Klausen, Gruscharn (Pürgg), Hohenberg, Stuttern (a. a. O. S. 98), Wolkenstein (a. a. O. S. 103), Kuhberg, Nesselberg (a. a. O. S. 284), Strechau (a. a. O. S. 291), im Ausseer Ländchen Pflindsberg (a. a. O. S. 284).

Darnach brauchen wir auch die Verse *zwischen der Elbe und dem mer stênt minder bezzer burcstal* schwerlich mehr einer strengen Prüfung zu unterziehen, sondern können feststellen, daß sie — allerdings mit bemerkenswerter Wärme — einen Vorzug hervorheben, den das Land auch wirklich besaß.

---

[17] Ebenso übertrieben wären die Angaben übrigens auch, wenn man sie auf das Herzogtum Steiermark bezöge. Und unter dieser Annahme hat man sie bisher mit in Kauf genommen.

Alles in allem: Der Eindruck, den im Gedichte Biterolf von dem Lande bei der Besichtigung gewonnen hat und den er in die Worte zusammenfaßt: *daz rîche lant* (V. 13406), wird durch unsere Betrachtung des Tatsächlichen bestätigt, wenn wir unter dem *Stîre, Stîrelant*, der *Stîremarke* des Biterolf den Traungau samt dem westlichen Teil des oberen Ennstales verstehen, Gebiete also, denen diese Namen aus guten geschichtlichen Gründen und nach dem Sprachgebrauche der Entstehungszeit des Gedichtes auch wirklich, wenn auch weder ausschließlich noch ausschließend, zukamen. Daß der Dichter eine ausgesprochene Vorliebe für dieses Land hegt oder bei seinen Zuhörern voraussetzt, soll damit keineswegs geleugnet, sondern soll ausdrücklich hervorgehoben werden.

Wir gelangen schließlich zu dem Worte *(ge)jeithof*. Weinhold äußert sich hierüber sehr entschieden (Über den Anteil Steiermarks usw. S. 31): ‚Wenn der Dichter das Steier l a n d dem Biterolf als Gejaidhof verleihen läßt, so ist das ein Unsinn; in seiner Quelle war die B u r g Steier genannt.' Von dieser Quelle des Dichters meint Weinhold nämlich (a. a. O. S. 12): ‚Im übrigen glaube ich, daß er unter seinen Quellen ein *buoch* hatte, das ihm von den ersten Grafen des Traungaues und ihrer Gründung der Burg Steier berichtete.' Dieses *buoch* sollte ihm erzählt haben, daß die Burg Steier von einem eingewanderten spanischen König erbaut worden sei! Ich denke, diese Annahme kann man dahingestellt sein lassen. Fragen wir lieber, was das Wort *gejeithof* bedeutet: *hof* bezeichnet u. a., wie auch noch nhd., wenn etwa ein Bauer von seinem ‚Hof' spricht, einen ‚Ökonomiehof', den ‚Inbegriff des Besitzes an Grundstücken und Gebäuden' (Lexer); ein *gejeithof* braucht also durchaus nicht nur e i n Gebäude zu sein, sondern kann auch heißen: der Inbegriff des Besitzes an Grundstücken und Gebäuden, deren man zur Ausübung der Jagd bedarf. Und wenn der Jagdherr ein Reichsfürst ist, so mag man sich zu einer Burg oder auch zu mehreren ein ganz stattliches Gebiet hinzudenken. Andererseits enthält allerdings der Ausdruck *gejeithof*, von einem ganzen L a n d e gebraucht, einen deutlichen Hinweis darauf, daß es nicht sehr groß ist. Und so gebraucht der Dichter das Wort

eben. Er sagt ausdrücklich: Etzel und die Seinen baten Biterolf, *daz er næme . . . zeim jeithove Stîre l a n t.* Wenn nun unter diesem *Stîrelant*, zu dem die Burg und der Fluß Stîre gehören — wie er gleichfalls ausdrücklich sagt —, das H e r z o g t u m gemeint sein sollte, das man sich demnach in der Ausdehnung denken müßte, die es vor dem Jahre 1254 hatte, so würde er ein Gebiet bezeichnen, das von der Donau bei Linz bis über die Drau bei Marburg (vgl. Krones, Forschungen S. 23 f., 457) reichte, und dann würde sich gegen Weinholds Ansicht: ‚Das ist ein Unsinn' kaum viel einwenden lassen. Wesentlich milder aber wird das Urteil ausfallen müssen, wenn mit dem Ausdruck *gejeithof* nur der steirische Traungau mit dem nordwestlichsten Zipfel des seit dem Jahre 1254 geschmälerten Herzogtums gemeint sein soll. Das ist zwar immer noch ein mehr als bloß herrschaftlicher Jagdgrund, aber das sagt ja der Dichter ohnehin selber: *nie gejeithof alsô rîchen gap deheines kuneges hant* V. 13298 f. Daß aber von diesem Gebiete in dem Augenblicke, da es einen neuen Landesherrn erhält, gerade diese Bezeichnung gewählt und damit sein Reichtum an Wild hervorgehoben wird, dafür hat uns die oben herangezogene Urkunde aus dem Jahre 1255 eine Erklärung und eine Beglaubigung geboten.

Alle an sich wohlbegründeten Bedenken, die bestanden haben, so lange man bei dem im Biterolf verherrlichten Lande an das Herzogtum Steiermark dachte, fallen also nun weg.

Damit schließt sich aber zugleich auch der Ring der Beweise für unsere Annahme, der Biterolf sei zwischen den Jahren 1254 und 1260 entstanden. Warum hat der Dichter den Namen *Stîre(marke)*, *Stîrelant* in so eingeschränktem Sinne gebraucht? Dafür gibt es in der ganzen steirischen Geschichte nur eine Erklärung und diese bietet der Abschluß des Ofner Friedens.

Eine ähnliche Anknüpfung hat schon Weinhold gesucht, aber am unrechten Ende: ‚Steier steht im Biterolf im Besitz des Ungarenkönigs, der es an Biterolf verschenkt. Dabei konnte der Dichter allerdings aus der Sage schöpfen, die ihm die Herrschaft der Hunen über die Ostmark erzählte; indessen läge auch nahe, sich der Auffrischung dieser Über-

lieferung zu erinnern, welche durch die Zugehörigkeit Steiers zu Ungarn von 1254—1260 erfolgen mußte' (a. a. O. S. 31). Hier liegt wieder der Irrtum zugrunde, daß im Biterolf unter dem Lande, das dem Helden zu eigen gegeben wird, jener größere Teil der Steiermark verstanden sei, der innerhalb dieser sechs Jahre unter ungarischer Herrschaft gestanden ist. Nun hat aber gerade Weinhold andererseits, u. zw. mit Recht, aufmerksam gemacht: ‚Nur den Tallauf der Steier kennt der Dichter als steirisch', und auf dieses Gebiet hatten die Ungarn schon im Jahre 1254 verzichtet. Daß es einmal zu Etzels Reich gehört habe, ist eine Vorstellung, die sich an die Sage, nicht an die Geschichte anschließt. Die damaligen geschichtlichen Ereignisse boten allerdings, aber nur insofern etwas Vergleichbares und eine Anregung, als die Ungarn, die das ganze Herzogtum Steier und noch mehr beansprucht hatten, im Jahre 1254 auf den Traungau verzichteten, was im Biterolf so gewendet ist, daß der Beherrscher Ungarns als derjenige erscheint, der das Land aus seiner Gewalt entläßt, frei gibt.[18] Und das hängt wieder damit zusammen, daß der Beherrscher Ungarns hier der mächtige, ja unüberwindliche Etzel ist, der in der Sage auch über Österreich eine Oberhoheit ausübt. Die Hauptsache, auf die es dem Dichter des Biterolf ankommt, ist auch nicht die Schilderung der Zugehörigkeit der Steiermark zu Ungarn. Wäre sie es, so hätte der Dichter gar nichts Ungeschickteres tun können, als ausgerechnet ein Gebiet preisen, das n i c h t an Ungarn fiel. Ziel der Handlung ist vielmehr, zu berichten, wie ein Land, das *Stîre* (*-lant*, *-marke*) heißt, einen neuen, weder von Etzel noch von sonst jemand abhängigen Fürsten erhält. Wäre dabei mit Weinhold an das Auf-

[18] Der Geschichte zufolge hat allerdings nicht der König von Ungarn den Traungau abgetreten, sondern Ottokar ist es, der ‚in Bezug [auf den größeren Teil] der Steiermark die Abtretung vornimmt'. Wie aber hier die Vorstellungen leicht ineinander übergehen, lehrt die Tatsache, daß derselbe Geschichtsschreiber, dem ich diese kritisierenden Worte entnehme (Krones, Die Herrschaft König Ottokars II. in Steiermark S. 16) zwei Seiten weiter sagt: ‚Bela IV. willigte . . . in eine Gebietsabtretung an Ottokar.' — Es handelte sich eben um die Teilung eines Landes, das am liebsten jeder ganz erhalten oder behalten hätte.

hören der von den Ungarn tatsächlich zwischen den Jahren 1254 und 1260 ausgeübten Herrschaft über den südlichen Hauptteil des Herzogtumes zu denken und der Biterolf demnach erst nach dem Jahre 1260 entstanden, so hätte es wieder keinen Sinn gehabt, zur Feier dieser Befreiung des Landes südlich von dem Gebirgswalle den nördlich von diesem gelegenen ‚Tallauf der Steier‘ zu besingen, der schon 1254 vor der Bedrohung durch die Ungarn gesichert worden war, auch 1260 nicht an jenes Herzogtum zurückfiel, sondern sogar bald nach diesem Jahre einen neuen amtlichen Namen erhielt. Auch wäre der Vergleich mit einem Jagdhof weder für das ehemals ungeteilte Land noch für das seit 1254 allerdings geschmälerte, aber immer noch große Herzogtum passend gewesen. Der Anlaß, den Traungau so auffällig zu verherrlichen und solche Hoffnungen an ihn zu knüpfen, war meiner Meinung nach eben der Friede von 1254, durch den das Land — gewiß zur Freude seiner Bewohner — bei Deutschland verblieb, und zwar Ottokar zufiel, aber doch als eigene Provinz eine gewisse Selbständigkeit gewann, an die sich noch weitergehende Erwartungen anschließen konnten. Der Dichter verherrlicht dieses sein Steierland, das er als ein Gebiet von großem Wert, aber mäßigem Umfange schildert, gewissermaßen als den R e s t des Herzogtums Steiermark. Als solcher war es ja förmlich amtlich dadurch anerkannt worden, daß Ottokar nach dem Friedensschlusse ‚die Verwaltung des Gebietes ob der Ens . . . vorläufig dem b i s h e r i g e n L a n d s c h r e i b e r d e r S t e y r m a r k, Witigo‘ übertrug. Allerdings konnte diesem amtlich ‚nur die Bezeichnung eines *scriba Anasi* zugestanden werden, da der Friedensschluß dem Könige Otakar die Führung des Titels eines Herzogs von Steyr untersagte‘ (Strnadt, Die Geburt des Landes ob der Ens, S. 111); daß der Dichter aber an dem alten, an Ruhm und Ehren reichen Namen, der obendrein im Traungau an der alten Stammburg der früheren Landesherren, an der Stadt und dem Flusse haftete, festhielt, ist wohl begreiflich. Es ist, als wollte er sagen: Das eigentliche, echte Steierland haben die Ungarn doch nicht, dieses kann ein Deutscher Kaiser noch unter seinen Schutz nehmen und es wäre seiner Fürsorge wert und würde sie lohnen.

Ich glaube also, der Ofner Friede des Jahres 1254 und der durch ihn bewirkte Zustand haben den Anlaß zur Entstehung des Biterolf gegeben.

Dazu paßt und daraus erklärt sich auch die Grundstimmung disees Gedichtes im ganzen, besonders aber die des Schlusses.[19]

Die Bewohner des Traungaues, unter ihnen der besonders maßgebende Adel, hatten Grund, die durch diesen Frieden herbeigeführte Lösung als die günstigere zu begrüßen, die Erwerbung ihres Gebietes durch Ottokar von Böhmen mindestens als das kleinere Übel, das ihnen doch Aussichten für die Zukunft ließ, aufzunehmen. Um dies einzusehen, brauchen wir nur den Hergang der Dinge ins Auge zu fassen.

Bela von Ungarn hatte sich schon im Jahre 1247 ‚als Anwärter' auf das babenbergische Erbe ‚gemeldet', das er ‚vielleicht als Kriegsbeute betrachtete, nachdem Herzog Friedrich [II. der Streitbare von Österreich und Steier] im Kampfe gegen ihn gefallen war (Vancsa a. a. O. S. 487). Es folgte ‚ein Einfall der Ungarn im Juli 1250. . . . Raubend und mordend, sengend und brennend drangen die magyarischen Scharen im nordsteierischen Gebirge sogar bis zum Kloster Mariazell vor, das in Asche gelegt wurde' (ebenda S. 492).[20] ‚Im Sommer 1252 erfolgte der Angriff gleichzeitig auf Österreich und Mähren . . . und Bela konnte nicht nur bis Wien, sondern sogar bis Tulln vordringen. Wieder be-

[19] Schon Rauff hat, wie wir wissen die Entstehung des Biterolf ‚nicht vor 1254 und nicht lange nachher' angesetzt. Auch ‚die Neigung unseres Dichters, in seinem Werke die Zeitverhältnisse sich widerspiegeln zu lassen', hat schon er wahrgenommen (a. a. O. S. 40) und demnach die Stellung des Dichters zu den Ungarn und den Böhmen erörtert. Vom Ofner Frieden hat er jedoch angenommen, daß ‚das Herzogtum Steiermark . . . König Bela nun übernahm' (ebenda S. 49). Das gilt aber eben gerade von dem Teile des Landes, den der Biterolf meint, nicht, und weil sich Rauff nicht darüber klar geworden ist, was dieses Gedicht unter *Stîre* usw. versteht, entgeht ihm trotz seinem im allgemeinen richtigen Standpunkte und vielen richtigen Beobachtungen im einzelnen die Anknüpfung an jenes bestimmte geschichtliche Ereignis, die ihm für seine Datierung gewiß sehr willkommen gewesen wäre, samt den weiteren Folgerungen.

[20] ‚Dieser verheerende Einfall erstreckte sich nach Österreich und betraf das österreichische Kloster Klein-Mariazell.' Pirchegger.

zeichneten seinen Weg Verwüstungen, Mord und Brand. Unter anderem sollen angeblich in der Kirche zu Mödling bei Wien 1500 Personen ihren Tod gefunden haben' (ebenda S. 499). Der König von Ungarn wurde dann tatsächlich ‚im Frühjahre 1254 Herr der Steiermark zwischen der Drau und dem Semering' (Krones, Forschungen S. 247) und behauptete sich im Besitze dieser Landesteile durch den Friedensschluß, durch den die verkleinerte Steiermark ‚eine Reichsprovinz Ungarns, ein Apanagegebiet des Erstgeborenen König Bélas IV.' wurde (Krones, Forschungen S. 250). Es kam nun für sie ‚eine Spanne Zeit unter ungarischer Fremdherrschaft. Während sie früher unter Reichsverwaltung stand, dann den Böhmenkönig, welcher auch ein deutscher Reichsfürst war, gewissermaßen als Erben der Babenberger und der von diesen begründeten Länderverbindung ansehen durfte, erscheint sie nun . . . einem fremden Reiche einverleibt und sohin durch die Macht der Tatsachen aus dem bisherigen Geleise ihres Geschichtslebens viel weiter abgedrängt als das Land Österreich' (ebenda S. 247) und jene Landesteile, die im Jahre 1254 an dessen Landesfürsten Ottokar gefallen waren, nämlich der Traungau und das Wiener-Neustädter Gebiet.

Die Herrschaft der Ungarn war denn im Lande auch keineswegs beliebt. ‚Schon die Anfänge der árpádischen Annexion 1252/1253 hatten nur sehr geteilte Sympathien unter den Ständen des Landes finden müssen. An einer Ottokar immer befreundeten Partei wird es nicht gefehlt haben, wenn sie sich auch ruhig verhielt und die ungarische Herrschaft äußerlich anerkannte. Überdies gedachte so mancher besserer Tage, als noch Steiermark und Österreich in einer Hand lagen und mochte die Wiedervereinigung der Schwesterlande in der Person Ottokars, des Gatten der Babenbergerin, herbeiwünschen' (Krones, Die Herrschaft Ottokars II. in Steiermark, S. 18), also nach 1254 nicht ohne Neid der ehemals steirischen Gebiete jenseits des Semmering und des Pyhrn gedenken, für die sich durch den Ofner Frieden diese Wiedervereinigung schon vollzogen hatte. Es kam denn auch bald zu einer ‚Gährung', ‚durch strenge, aber auch harte und nicht von Mißgriffen freie Maßregeln der Fremdherrschaft heraus-

geforderte Unbotmäßigkeit des steierischen Landesadels' zeigte sich, ,die Ungarn im Lande waren . . . je weiter, je weniger beliebt, . . . zunächst in den Kreisen der adeligen Insassen' (Krones, Forschungen, S. 248). Im Jahre 1259 schlugen denn auch die Steirer, von Ottokar unterstützt, los, die ungarischen Zwingherren wurden fast aus dem ganzen Land verjagt, und als Ottokar am 12. Juli 1260 in der Schlacht bei Kroißenbrunn Bela besiegte, mußte dieser die ganze Steiermark an ihn abtreten. ,Der steierische Adel hatte in der Kroißenbrunner Schlacht [auf Ottokars Seite] mitgefochten und sein Haß gegen Ungarn machte sich noch auf dem Heimwege geltend' (ebenda S. 250).

Wenn also die im Traungau während dieser Jahre Nachrichten von ihren früheren Landsleuten erhielten — und daß solche kamen, ist doch unzweifelhaft —, so mußte ihnen ihr eigenes Schicksal gewiß minder ungünstig erscheinen.

Allerdings als erwünschtester Zustand mußte sich ihnen — und darin trafen sicher die Ansichten der Bewohner aller ehemals babenbergischen Lande zusammen — der völliger Freiheit von jeder fremden Herrschaft darstellen.

Diese gilt denn auch im Biterolf als das höchste erstrebenswerte Ziel, und um die völlige Unabhängigkeit des neuen Beherrschers von Steier hervorzuheben, scheut der Verfasser vor einem Widerspruch mit seiner eigenen Dichtung nicht zurück. Diesen Widerspruch hat schon Rauff erkannt, ebenso auch die politische Gesinnung und Richtung des Dichters. Er sagt (allerdings nicht ohne Unrichtigkeiten in anderer Hinsicht) a. a. O. S. 58 f.: ,Am deutlichsten tritt diese seine Gesinnung, ein Streben nach Unabhängigkeit seiner Heimatlande [als diese faßt Rauff hier Österreich und Steiermark auf], am Schluß des Biterolf hervor. Zum Lohne für seine tapferen Dienste und als Beweis herzlicher Freundschaft erhält Biterolf von dem Hunnenkönig Etzel die Steiermark zu Lehen [richtig: das Land um die Burg Steier zum Geschenk]. Der Held nimmt das königliche Geschenk gern an und begibt sich mit seinem Sohne in das Land. Von Rechts wegen müßte Biterolf nun ein treu ergebener Vasall Etzels werden [das nicht, aber doch ein dankschuldiger Nachbar]; statt dessen

sinnt er darauf, dem Lande die Unabhängigkeit zu verschaffen. Denn nachdem er sich beim Anblick der grünen Weiden und des dunklen Waldes [und in der Erkenntnis, wie wertvoll die neue Erwerbung überhaupt ist] in Lobeserhebungen über die Steiermark [vorsichtiger ausgedrückt über *Stîremarke*] ergangen hat, sagt er zu dem jungen Dietleip (V. 13326):

wir gewinnen lîhte noch die kraft
daz wir erbouwen sô daz lant
daz unser ellen unde hant
vor allen künegen ez wol wer.

Biterolf spricht in diesen Worten die Hoffnung aus, daß die Steiermark [s. oben!] bald in sich mächtig genug sein möge, um sich vor allen fremden Königen und ihren Gelüsten nach Erweiterung ihrer Machtsphäre schützen zu können, um frei und unabhängig zu sein von jeder fremden Herrschaft. Diese Hoffnungen, die der Dichter hier über die Zukunft der Steiermark [s. oben!] hegt, stehen völlig im Widerspruch zu den Voraussetzungen seiner Dichtung.'

Daß die von Rauff hier herausgehobenen Verse in dem Zusammenhange, in dem sie stehen, von jedem Zuhörer oder Leser so verstanden werden müssen, daß sie eine Spitze auch gegen Etzel enthalten, scheint mir unbestreitbar. Und damit stehen sie tatsächlich völlig im Widerspruch zu den Voraussetzungen der Dichtung. Dieser Widerspruch kommt dadurch herein, daß sich der Dichter hier aus der von ihm erzählten Vergangenheit in seine Gegenwart und, wie Rauff auch richtig empfunden hat, über diese hinaus in die Zukunft wendet. Sehr wichtig ist nun, zu erkennen, was hinter der Mehrzahl: *vor allen künegen* wollen Biterolf und Dietleib *daz lant wern*, steckt. Ein solcher ,fremder König' ist der von Ungarn. Wie das Land von diesem unabhängig wurde, hat der Dichter erzählt, — natürlich in einer Weise, die für Etzel, für das Land und die Helden seines Epos ehrenvoll war. Dazu eignete sich der Anschluß an die Geschichte, die von einer Zertrümmerung des Herzogtums und seiner Aufteilung unter die Nachbarn kündete, gewiß weniger. Der geschichtliche Hergang war für den Dichter nur der Grund, seine ,Hoffnungen' auf einen Teil des Herzogtums zu beschränken, der

wenigstens beim Deutschen Reiche geblieben war. Wer ist aber außer dem König von Ungarn noch gemeint? Da müssen wir deutlicher mit der Sprache heraus, als es der Dichter durfte: Ottokar von Böhmen. Diesen konnte der Verfasser des Biterolf allerdings nicht nennen, denn er war seit dem Jahre 1254 Landesherr in Österreich, im ehemals steirischen Traungau und im Wiener-Neustädter Gebiet, erwarb übrigens im Jahre 1260 den an Ungarn gefallenen Teil der Steiermark hinzu und beherrschte beide Herzogtümer, bis er im Jahre 1276 gegen Rudolf von Habsburg unterlag.

Daß der Dichter des Biterolf ‚feindselige Gesinnung' gegen die Böhmen hegt, deren König er allerdings vorsichtshalber Witzlan nennt, haben ja schon Müllenhoff, Jänicke und neuerdings wieder Rauff hervorgehoben. Daß er die Zusammengehörigkeit Biterolfs und Dietleibs zu den Vertretern Österreichs in seinem Werke wiederholt und stark betont, haben wir gesehen.

Wie konnten nun die vormals babenbergischen Lande, die seit dem Jahre 1254 unter der Herrschaft Ottokars von Böhmen standen, wirklich von *allen künegen* unabhängig werden? Wenn sie reichsunmittelbar oder wenn sie selber ein Königreich wurden.

Die letztere Möglichkeit war wenige Jahre vorher ihrer Verwirklichung ganz nahe gewesen, reichsunmittelbar aber waren die Herzoge von Österreich und Steier als solche immer gewesen. Daraus erklärt sich auch das Selbstgefühl, mit dem die Vertreter beider Länder im Biterolf sprechen, und ein Blick auf die unmittelbar voranliegende Vergangenheit wird es uns noch begreiflicher erscheinen lassen und uns zugleich in die Stimmungen des Adels einführen, auf die unser Gedicht offenbar berechnet war.[21]

[21] Seine Erörterungen über den steirischen Adel jener Zeit schließt Pirchegger mit den Sätzen ab: ‚Es gab wenige Länder im Deutschen Reiche, die sich eines gleich kraftvollen, politisch und kulturell gleich tätigen Adels rühmen konnten, wie ihn das entlegene und zugleich arme Steirerland besaß. Das wird auch der zugeben, der seine Schattenseiten hervorhebt. Man versteht aber auch das Selbstbewußtsein, mit dem dieser Adel unter seinen Standesgenossen auftrat und seinen Landesfürsten gegenüberstand.' (Geschichte der Steiermark. I. Bd. Bis 1283. S. 379.)

Auf dem Reichstage zu Mainz im Jahre 1234 waren gegen den Herzog Friedrich II. von Österreich und Steier ‚Klagen des Erzbischofs von Salzburg und der Bischöfe von Passau, Regensburg, Freising und Bamberg' erhoben worden; ‚ihnen schlossen sich der König von Böhmen, der Markgraf von Mähren und der Herzog von Bayern . . .. endlich die Ministerialen Österreichs und Steiermarks . . . an'. Da der Herzog trotz dreimaliger Ladung zu keinem Hoftage erschien, ‚blieb dem Kaiser [Friedrich II.] nichts anderes übrig, als Ende Juni 1236 über den Unbotmäßigen . . . des Reiches Acht auszusprechen. . . . Den Vollmachtträgern des Reiches gelang es, die Hauptstadt des Landes zu gewinnen und hier eine Art Statthalter des Kaisers . . . einzusetzen. Für das Gebiet zwischen Hausruck und Enns [den Traungau] wurde [ein dort einheimischer Edler] Albero von Polheim mit dem Titel Landrichter (*iudex provincialis*) als kaiserlicher Machthaber ernannt. Der Kaiser, der im Januar 1237 gleichfalls auf dem Schauplatze erschien, suchte die Niederwerfung des Herzogs zu vollenden, indem er sowohl seine Herzogtümer als auch die Stadt Wien für reichsunmittelbar erklärte.... Den steirischen Dienstmannen bestätigte er ihre Freiheiten.' Da aber ‚am 20. März 1239 der Papst über den Kaiser den Bann aussprach und alle Untertanen des Eides der Treue entband,... stand einen Augenblick der Herzog von Österreich auf der Höhe der ganzen Situation und hielt die Fäden der großen Politik in seiner Hand. Der Kaiser griff sofort zu, als der Herzog anfangs Oktober Boten an ihn entsandte, und beantwortete das Anerbieten seiner Unterwerfung mit einem sehr zuvorkommenden Schreiben. Die endgültige Aussöhnung zwischen ihnen wurde am Weihnachtsfeste des Jahres 1239 zu Wien gefeiert. Friedrich konnte nunmehr sogar die ihm vom päpstlichen Legaten in Aussicht gestellte römische Königskrone . . . ausschlagen, denn schon winkte ihm ein weit müheloseres Ziel seines Ehrgeizes. . . . Der Gedanke, Österreich [mit Steiermark] in ein Königreich zu verwandeln, scheint vom Kaiser ausgegangen zu sein; als eine Art Sicherstellung verlangte er gleichzeitig die Hand der Nichte des Herzogs, Gertrud, da diese im Falle, daß er [der Herzog] kinderlos sterben würde, erbberechtigt schien. Selbst jetzt bei

dem ungeheuren Entgegenkommen des Kaisers vergaß Herzog Friedrich nicht, sich zunächst . . . auf den Standpunkt des österreichischen Privilegs zu stellen, indem er zu Anfang des Jahres 1245 den Kaiser zu einer Besprechung nach Villach einlud. So mußte denn der Kaiser noch einen Schritt weiter tun. Er sandte im Mai den Bischof Heinrich von Bamberg nach Wien, um dem Herzog ein Abzeichen der königlichen Würde, den Königsreif, feierlich überreichen zu lassen. Der Herzog war sich der Wichtigkeit des Augenblickes wohl bewußt, denn er veranstaltete ein großes Fest, bei dem 144 edlen Jünglingen der Ritterschlag zuteil wurde. . . . Schon lag der von der kaiserlichen Kanzlei angefertigte Entwurf der Erhebungsurkunde vor, kraft der Österreich und Steiermark zusammen in ein Königreich umgewandelt werden sollten. . . . Nur vom Kaiser oder dessen Bevollmächtigten sollte der König von Österreich Krone und Weihe empfangen. . . . Es sollte aber . . . nicht zur Verleihung kommen, denn die Hauptbedingung konnte nicht erfüllt werden, da sich Friedrichs Nichte . . . weigerte, den Kaiser, solange er sich im Banne befände, zu ehelichen. . . . Aufgehoben waren darum die Pläne nicht, die Verhandlungen wurden im Gegenteil weitergeführt und wären vermutlich doch in veränderter Form zum Ziele gelangt, wenn nicht der Tod den jungen Herzog mitten aus seinen ehrgeizigen Bestrebungen herausgerissen hätte. Ja selbst wenn die anti-staufisch-päpstliche Politik in Deutschland siegreich gewesen wäre, so hätte Herzog Friedrich Aussicht auf Verwirklichung seiner Pläne gehabt, denn der 1245 zum Gegenkönig gewählte Heinrich Raspe . . . war sein Schwager. . . . Es hätte dann in der Tat die intransigente Politik des stolzen, selbstbewußten und kühnen Herzogs das Gebäude, an dem seine Vorfahren weise und bedächtig gebaut hatten, gekrönt!" (Vancsa a. a. O. S. 444 ff.)

Auch im Kampfe gegen die Ungarn schien Herzog Friedrich sein altes Glück zu begünstigen, denn als es am 15. Juni 1246 unweit Wiener-Neustadt an der Leitha zur Schlacht kam, wurden die Ungarn in die Flucht geschlagen. Erst als der Sieg bereits erfochten war, vermißte man den Herzog. Endlich fand man ihn unter den Gefallenen, das Haupt von einem Lanzenstich durchbohrt, von den Kämpfen-

den überritten' (ebenda S. 482 f.). Er war der letzte Babenberger gewesen. ‚Er ließ das Land zurück, ohne daß die wichtige Erbfolgefrage definitiv geregelt gewesen wäre, den Begehrlichkeiten der Kurie, des Reiches, der Nachbarmächte preisgegeben, aber auch im inneren Gefüge gelockert durch das Erstarken so vieler Sonderbestrebungen des Adels, der Städte, der Geistlichkeit, die nur durch seine feste Hand mühsam niedergehalten waren' (ebenda).

Allein so viel Unglück und Leid auch die nun folgende ‚durch Parteiungen so vielfach zerrissene Zeit' (Vancsa a. a. O. S. 484) über das babenbergische Erbe brachte, so fehlte es doch auch damals nicht an Erscheinungen, die das Selbstbewußtsein der Bewohner, namentlich des Adels, nähren mußten. Hieher gehört vor allem Zahl und Rang der Bewerber um den Besitz der Länder. Ansprüche erhoben der böhmische Prinz Wladislaw, der König von Ungarn, Bela, dessen Eidam, Prinz Heinrich von Bayern, der Markgraf Hermann von Baden und Ottokar, der Sohn des Königs von Böhmen, damals Markgraf von Mähren (vgl. Vancsa a. a. O. S. 487 ff., Krones, Die Herrschaft Ottokars in Steiermark S. 6 ff., Forschungen S. 239 ff.). Die beiden höchsten Würdenträger der Christenheit griffen ein: Papst Innocenz IV. (Vancsa a. a. O. S. 489) und noch vor ihm in Ausübung seines Amtes Kaiser Friedrich II.: ‚Angesichts der immer mehr anwachsenden Begehrlichkeiten raffte sich endlich der Kaiser zu einem entscheidenden Schritte auf, um das Land, und zwar Österreich und Steiermark als Einheit, für das Reich in Besitz zu nehmen. Im Frühjahr 1247 entsandte er den Grafen Otto von Eberstein . . . als *capitaneus et procurator* (Hauptmann und Verweser) *per Austriam et Styriam* nach Wien', im folgenden Jahre ‚betraute er mit der Reichsverweserschaft für Österreich . . . den Herzog Otto von Bayern, für Steiermark den Grafen Meinhard von Görz' (ebenda S. 488, 491). Der Kaiser starb am 13. Dezember 1250: ‚Testamentarisch übertrug er Österreich dem Sohne Margaretes [von Babenberg], seinem Enkel Friedrich' (ebenda S. 492), der aber auch kurz darauf aus dem Leben schied.

Während dieser Jahre ergab sich für den Adel beider Länder wiederholt Anlaß, hervorzutreten und seine Wichtig-

keit zu betonen. ‚Daß die Ministerialen die Gelegenheit benutzten, um sich als die Repräsentanten des Landes aufzuspielen und die Lösung der Erbfolgefrage von ihrer Entscheidung abhängig zu machen, wird wohl kaum wundernehmen.[22] Albero von Kuenring nennt sich bereits im August 1246, wie seinerzeit Hadmar von Kuenring, *capitaneus Austriae*, auch Albero von Polheim scheint sich im Lande ob der Enns eine dominierende Stellung angemaßt zu haben. Diese Adeligen bilden dann das Zünglein an der Wage' (ebenda S. 486). Als dann der Kaiser Otto von Eberstein als Verweser nach Wien schickt, ‚war der Adel, sogar die Kuenringer, mit einer Stellung unmittelbar unter dem Reiche zufrieden und schloß sich ohne Widerrede dem Reichsverweser an' (ebenda S. 489). Der Papst trat für Hermann von Baden ein und ‚suchte dessen Belehnung . . . durch den Gegenkönig Wilhelm von Holland zu erwirken. . . . Den österreichischen Landherren war jedoch der neue Landesfürst nichts weniger als willkommen. . . . Noch im Sommer 1248 machte sich unter Führung des Reichsverwesers Grafen Otto von Eberstein eine Gesandtschaft österreichischer Adeliger nach Italien auf, um vom Kaiser einen neuen Herzog zu erbitten, und zwar wollten sie den einen Sohn der [Babenbergerin] Margarete, also einen Enkel des Kaisers, der ebenfalls Friedrich hieß, von ihm als Herzog verlangen' (ebenda S. 490 f.), ein Wunsch, dem der Kaiser — allerdings erst in seinem letzten Willen —, wie wir gehört haben, entgegenkam. Als nun ‚nacheinander Hermann von Baden, der Kaiser und der junge Friedrich gestorben waren, . . . entschloß sich die Mehrzahl der Adeligen, Ottokar von Mähren das Land anzubieten'. Dieser ‚rückte Anfangs November 1251 ins Land ob der Enns ein, . . . überschritt dann die Enns und konnte am 6. December . . . in Korneuburg, an der alten Malstätte des Landes, einen österreichischen Landtag halten, wo er sich auch bereits Herzog

[22] ‚Damals wurde in die Georgenberger Handfeste von 1186 die Stelle eingeschoben: *Si dux idem sine filio decesserit, ministeriales nostri, ad quemcunque velint, devertant* (Urkundenbuch des Herzogtums Steiermark, I. Bd., S. 653, vgl. Krones, Forschungen S. 63, 241: ein ‚bedenkliches Zugeständnis, das mit dem Wesen eines Reichslehens unvereinbar erscheint').' Pirchegger.

von Steiermark nannte. . . . In Korneuburg findet sich . . . eine stattliche Versammlung um ihn ein. Die reichsfreien Herren von Schaumberg und Wasserburg aus dem Lande ob der Enns, . . . dann die Grafen Konrad und Otto von Hardegg, Albero von Kuenring, Gundakar von Starhemberg, Hadmar von Werd, Otto von Meissau, Konrad von Himberg, Otto von Perchtoldsdorf, Heinrich von Kreuzenstein, Wolker von Porau, Konrad von Zäkking und Rudolf von Pottendorf' (ebenda S. 494 f.). Den Ausgang der Begebenheiten kennen wir schon. Er entsprach auch in den von Ottokar erworbenen Gebieten tatsächlich n i c h t den höchsten Wünschen der Landesinsassen. Aber das dürfen wir feststellen: Die Vergangenheit — die entferntere wie die jüngste — gab ihnen ein Recht, sich die Zukunft ihres Landes als die eines reichsunmittelbaren vorzustellen, und Größenwahn war es nicht, wenn der Dichter der Stimmung maßgebender Kreise, für die er dichtete, dadurch Ausdruck verlieh, daß er sein Steierland, gewiß gemeinsam mit dem von ihm als eng verbunden dargestellten Österreich, wie wir vermutet haben, als würdig hinstellte, von dem neu gewählten deutschen Könige Alfons von Castilien in besondere Obhut und in Besitz genommen zu werden.[23]

Auch vom politischen Standpunkt eines neuen Reichsoberhauptes aus betrachtet war dieser Gedanke keineswegs töricht. Wäre es für Alfons ernst geworden, wäre er selber

[23] Vielleicht darf hier daran erinnert werden, wie in Grillparzers ‚König Ottokar' Horneck, *Dienstmann des edlen Ritters Ott von Lichtenstein*, dem deutschen Könige Rudolf seinen von dem Böhmenkönige gefangen gehaltenen Herrn und sein Vaterland ans Herz legt:

O nehmt Euch sein, nehmt Euch des Landes an!
Es ist ein guter Herr, es ist ein gutes Land.
Wohl wert, daß sich ein Fürst sein unterwinde!
Wo habt Ihr desgleichen schon gesehn?
Schaut ringsumher, wohin der Blick sich wendet — — —.
Mit hellem Wiesengrün und Saatengold — — —
Schweift es in breitgestreckten Tälern hin — — —.
Hebt sich's empor zu Hügeln voller Wein — — —:
Der dunkle Wald voll Jagdlust krönt das Ganze. — — —
Drum ist der Österreicher froh und frank. — — —
Beneidet nicht, läßt lieber sich beneiden! — — —
O gutes Land, o Vaterland! — — —

nach Deutschland gekommen, so hätte in ihm der Plan, sich hier eine Hausmacht zu schaffen, erwachen müssen, und dazu hätten sich Österreich und Steiermark, welche von Rechts wegen erledigte Reichslehen waren, zunächst dargeboten. Auch Rudolf von Habsburg hat ja nur zwei Jahrzehnte später Ottokar diese beiden Länder aus diesem Rechtsgrunde abgefordert und sie dann seinen eigenen Söhnen verliehen: Zwar ‚nach den damals geltenden Grundsätzen des deutschen Staatsrechtes durfte der König erledigte Reichslehen, besonders größere wie ganze Fürstentümer, . . . nicht in seinen Händen behalten, sondern mußte sie weiter verleihen', aber andererseits ‚wenn der König nicht ein bloßes Werkzeug in den Händen der mächtigsten Fürsten werden, wenn er imstande sein sollte, seine Pflichten als Reichsoberhaupt zu erfüllen, so blieb ihm nichts anderes übrig, als die dem Reiche heimfallenden größeren Lehen einem Gliede seiner eigenen Familie zu übertragen und sich so eine Hausmacht zu gründen' (Huber, Geschichte Österreichs, Bd. II., S. 3 f.). Er tat dies dann sicherlich in der Voraussetzung, der Belehnte werde ihm als dem Familienoberhaupte gegenüber besondere Treue und Ergebenheit betätigen. Traf dies ein, so kam die Sache — bei Wahrung der Form — so ziemlich darauf hinaus, daß dem König selber die Machtmittel und Einkünfte des Landes zur Verfügung standen.

Um nun zu unserem Gedichte zurückzukehren, so lehrt die Betrachtung der schon vorgelegten Verse 13272 ff., daß Etzel das Steierland Biterolf und Dietleib gemeinsam schenkt, wie sie ihm auch beide dafür danken. Wenn auch ersterer hier als der Vater etwas mehr hervortritt, so ist es dem Dichter offenbar nicht darauf angekommen, zwischen ihren Eigentumsrechten scharf zu scheiden.

Daß der Dichter unter seinem Steier nur einen verhältnismäßig kleinen Teil des alten Herzogtums verstanden wissen will, hat geschichtlich seinen Grund darin, daß er den durch den Frieden von 1254 geschaffenen Zustand für dauerhafter ansah, als er es wirklich war, daß er den Verlust des an Ungarn gefallenen Gebietes für endgültig hielt. Darin hat er sich ebenso getäuscht wie in seinen Hoffnungen auf Alfons von Castilien. Nach dem Jahre 1260, ja schon nach 1259, da

einerseits die Ungarn das Land tatsächlich fast ganz hatten räumen müssen, andererseits der Stern des spanischen Königs, der nur ganz kurze Zeit aufgeleuchtet hatte (s. oben S. 97 Anm.), schon wieder verblichen war, wäre dieser vorher gewiß verzeihliche Irrtum nicht möglich gewesen.

Wir gelangen also auf verschiedenen Wegen zu demselben Ergebnis: Der Biterolf ist entstanden nach dem Laurin, also nach 1250, nach dem Frieden von Ofen, also nach dem 3. April 1254, nach dem Preußenzuge desselben Jahres (der im Herbst begann) und wohl nach der Heimkehr der Kreuzfahrer, die ‚im Laufe des Jahres 1255 erfolgte' (Rauff S. 34 unter Hinweis auf Ewald, Die Eroberung Preußens durch die Deutschen, Bd. III, S. 31), wahrscheinlich nach der Wahl Alfons' von Castilien zum Deutschen König also nach dem 1. April 1257, aber vor der Vertreibung der Ungarn aus dem größten Teile der Steiermark, also vor dem Dezember 1259 (vgl. Krones, Die Herrschaft Ottokars S. 26) und vor der Schlacht bei Kroißenbrunn (12. Juli 1260), vor dem völligen Erlöschen des Ansehens des Castiliers in Deutschland, also vor 1259/1260, vor der Entstehung der Gedichte Heinrichs des Voglers, also vor 1283.

Annehmen, der Dichter habe sein fast 14000 Verse umfassendes Werk in nicht viel weniger als 1000 Tagen zustande gebracht, heißt einem Dichter von Beruf nichts Übermenschliches zumuten.[24] Mit dem selbständigen Erfinden des Stoffes, der nicht selten weit mehr Zeit kostet als die Ausarbeitung, hat er sich nicht geplagt, sondern sich an bereits bewährte Muster, Artusromane und Heldengedichte der heimischen Sage, angelehnt. Auch eine Übersetzung, die — namentlich wenn sie sich getreu an die Vorlage anschließen will — zeitraubende Schwierigkeiten verursachen kann, ist sein Epos nicht. Höheren literarischen Ehrgeiz und Streben nach besonderen Feinheiten läßt er nicht spüren, aber ausgebreitete

[24] Der Verfasser der österreichischen Reimchronik hat, wie Seemüller in seiner Ausgabe S. LXXXVII erschließt, die Verse 58.206—86.562, vielleicht mit Ausnahme von V. 60.264—65.498, also über 28.000 oder doch mehr als 23.000 Verse ‚in zweijähriger Frist', also 730 Tagen geschrieben. Das ergibt eine noch größere Leistung.

und gründliche Kenntnisse besonders der deutschen Heldensage müssen ihm zu Gebote gestanden sein. So konnte er den durch die Zeitgeschichte eingegebenen, vielleicht von einem Auftraggeber angeregten Gedanken flott weiterspinnen. Wenn er, der es wohl auf klingende Anerkennung angelegt hatte, rasch fertig wurde, so war das sein eigener Vorteil. Die mannigfachen ‚Verwirrungen' und ‚Widersprüche', die schon Wilhelm Grimm (D. H.-S.³ S. 141) bemerkt hat[25] und die er und andere als ‚Gedächtnisfehler', aus ‚Verderbnis einer spätern Handschrift', durch die Annahme mehrerer Dichter oder eines Überarbeiters zu erklären suchten, erklären sich vielleicht am einfachsten daraus, daß es der Verfasser einigermaßen eilig hatte, nach dem Hinschwinden der geschichtlichen Verhältnisse aber, denen sein Werk entsprungen ist, kein Grund für ihn da war, das lange Gedicht noch einmal durchzuarbeiten und auszufeilen.

Wir haben der Folgerung Rauffs: ‚das Publikum, für das der Dichter sein Epos berechnet hatte, waren die Ritter, die Adligen' (a. a. O. S. 61) schon zugestimmt. Einen Vertreter dieses Standes hat der Dichter auch aus seinem Steierlande in sein Gedicht eingeführt in *Hadebrant von Stîrmarke*. Diese Einführung verschuldet wieder mannigfache Unzukömmlichkeiten im Rahmen des Werkes, muß also, da der Dichter sie doch vollzogen hat, auf eine bestimmte Absicht, auf Gründe seiner Gegenwart zurückgehen. Unter den ‚Differenzen und Widersprüchen' führt Jänicke (S. XX) an: ‚So tritt [V.] 8783. 10754 Hadebrand von Steiermark, der von Dietleib gesandt ist (was aber [vorher] nirgend gesagt wird) im Turnier vor Worms plötzlich auf, während doch [V.] 13342f. erst später, nachdem Biterolf das Land von Etzel empfangen und die Burg Steier gebaut hat, das Land den Namen Steier erhält.' Daß in V. 8783 ff. unter den Kämpfern auch *hundert Hadebrandes man* mittun, *die Dietleip der helt dan hete gesendet zuo dem spil*, möchte ich noch nicht als ‚Widerspruch' betrachten: Alle Mannen Etzels sind Dietleib zur Verfügung gestellt und zu ihnen zählt Hadebrand, da er aus einem Lande stammt, das noch Etzel gehört. Ungeschickt ist es

[25] S. auch Schönbach a. a. O. S. 7, Z. 8 v. u. und S. 37, Z. 12 f.

freilich, daß er vorher nie genannt worden ist. In V. 10754 f. wird auch seine Herkunft angegeben: *von Stîrmarke Hadebrant der sluoc vil manege wunden.* Und in diesem Beisatze liegt allerdings ein unlösbarer Widerspruch zu der folgenden Angabe, erst später habe Biterolf *Stîre die burc mære* gebaut, *dar nâch diu marke wart genant daz si stæte Stîre hiez* (V. 13340 ff.). Der Dichter läßt also auf der einen Seite Biterolf den Gründer der Burg Steier werden, andererseits aber wußte er aus der Geschichte und auch aus der unmittelbaren Vergangenheit, daß die Ministerialen des Landes, unter ihnen auch die Genannten von Steier, schon so manchen Wechsel des Besitzers, des Landesherrn von Steier, überdauert hatten. Auch jetzt erhofften und wünschten sie sich einen neuen Gebieter selbstverständlich nur unter der — ja durchaus wahrscheinlichen und berechtigten — Voraussetzung, daß sie dabei mit ihren Rechten und ihrem Besitz, Lehen usw. nicht zu Schaden kämen. Der Dichter erzählt denn auch in unmittelbarem Anschluß an seine Behauptung, Biterolf habe die Burg Steier gebaut, weiter: *wol zwelf jâre er si liez dem küenen Hadebrande.* Daran sollte sich offenbar der neue Landesherr ein Beispiel nehmen. Das hereinzubringen, wird einer der wichtigsten Gründe für die Einführung dieses *Hadebrant von Stîrmarke* gewesen sein, den das Gedicht, als Kunstwerk betrachtet, sehr wohl entbehren konnte, und in dieser Absicht ließ es der Dichter auf einen Widerspruch mit seiner eigenen Erzählung ankommen.

Daß ältere Rechte der Untertanen, soweit sich diese gegen den neuen Herrn nichts hatten zuschulden kommen lassen, durch einen Wechsel des Landesfürsten nicht beeinträchtigt werden sollten, versteht sich eigentlich von selbst, wurde aber gerade für die Steiermark innerhalb der Zeit, wo auch das Land ob der Enns noch zu ihr gehörte, wiederholt ausdrücklich anerkannt, versprochen und verbrieft.

Des sogenannten Georgenberger Erbvertrages haben wir schon gedacht. Der zweite Teil dieser ‚hochwichtigen Urkunde‘ des Jahres 1186 ‚legt die Rechte und Freiheiten der Landesministerialen dar und verbürgt‘ sie. ‚Nachdem der steierische Landesfürst [der letzte Traungauer, Ottokar] seiner Überzeugung von dem freundschaftlichen Wesen des

blutsverwandten Österreicherherzogs [Leopold, den er eben zum Erben einsetzte] Ausdruck gegeben, übergeht er zu den Beweggründen, die für ihn bei der Abfassung des zweiten Hauptteiles der Urkunde, der Landeshandfeste, maßgebend waren. Um nämlich seine ‚Ministerialen und Provincialen' vor der Gewissenlosigkeit und Grausamkeit eines der Nachfolger Herzog Leopolds sicher zu stellen, habe sich Otakar ‚auf Bitte der Seinigen' veranlaßt gefunden, ihre Rechte schriftlich aufzuzeichnen und durch eine Handfeste zu verbürgen.' Dies geschieht dann. Ich hebe hervor: ‚Stirbt ein Steiermärker ohne letztwillige Erklärung, so erbt der nächste Blutsverwandte. . . . Bei Lehensgütern sollen die Steiermärker dem (landesherrlichen) Anfallsrechte nicht unterliegen, sondern auch, in Ermanglung von Söhnen, das Lehen ihren Töchtern ungehindert vererben dürfen. Lehen, von anderen Herren erworben, soll der Herzog von Österreich, im Falle er sie käuflich an sich gebracht hatte, dem solche nach Lehenrecht Innehabenden nicht entziehen. Sollte Herzog Otakar von den dem Österreicher Herzoge als künftiges Erbe verschriebenen Besitzungen etwas seinen getreuen Ministerialen und Eigenleuten inzwischen vergabt haben, so erklärt er dies als zu Recht beständig. Ein steierischer Ministeriale darf einem anderen Steiermärker seine Güter verkaufen oder auch schenken. . . . Wer immer auch die oberste Herrschaft über die Seinigen, u. zw. Klosterleute, Ministerialen und Comprovincialen, innehabe, solle diese auf ihre Bitte abgefaßte Satzung beobachten. Sollte er aber die Billigkeit verachten, die Milde des Herrschers hintansetzen und gleichsam als Tyrann wider die Unsrigen sich erheben, so haben diese die unverbrüchliche Befugnis (*irrefragabilem habeant licentiam*), bei dem kaiserlichen Hofe Berufung einzulegen und im Sinne dieses Freiheitsbriefes ihr Recht vor den Reichsfürsten zu vertreten.' Diese ‚Bedingungen, unter denen die Anwartschaft der österreichischen Herzoge auf die Steiermark verbrieft wurde', hatten die Ministerialen des Landes erwirkt, ‚denn sie wollten nicht bedingungslos Untertanen eines anderen Herrn werden, sie wollten ihre Rechtsstellung, ihr Freitum, den Landesbrauch gewährleistet wissen, vor fremden Übergriffen geschützt bleiben und als Insassen eines deut-

schen Reichslandes den Rechtsschutz vor Kaiser und Reich verbürgt erhalten'. Von den Zeugen dieser Urkunde ,gehört die Mehrzahl dem Hochadel und den Ministerialen des Herzogtums Österreich gleichwie der steierischen Landschaft ob der Enns an; eine kleine Gruppe verteilt sich zwischen die eigentliche Steiermark, Krain und Kärnten' (Krones, Forschungen S. 58 ff., S. 55).

Infolge der Georgenberger Handfeste waren die steirischen Ministerialen, auf die wir unser besonderes Augenmerk richten müssen, sogar besser daran als ihre österreichischen Standesgenossen. Der Georgenberger Vertrag enthielt ,auch eine Verbriefung der Rechte und Pflichten der [steirischen] Dienstmannen — die erste ihrer Art —' und ,charakteristisch ist, daß sie nicht nur dadurch ihre bisherigen Rechte behielten, die sich im allgemeinen, wie es scheint, mit denen der österreichischen Ministerialen deckten, sondern auch von gewissen drückenden Verpflichtungen der österreichischen befreit sein sollten. . . . Dagegen wurden ihnen einige besondere Begünstigungen des österreichischen Adels nunmehr ebenfalls zuteil.' Es ,ist zu betonen, daß sich zunächst die neuen adeligen Untertanen des Herzogs von Österreich im alten Traungau und im Püttener—Neustädter—Guttensteiner Gebiete in günstigerer Lage befanden als die altösterreichischen und daß sie besonders die Verbriefung des Rechtes vor diesen voraus hatten' (Vancsa a. a. O. S. 366 ff.). Auf diese berufen sich ,die steirischen Großen' noch im Jahre 1291 dem Herzog Albrecht von Habsburg gegenüber, der sie ,gegen die österreichischen Adeligen und einige Schwaben zurücksetzte', und ,baten . . . in entschiedenen Worten um die Bestätigung ihrer Privilegien. . . . Er bestätigte ihnen am 21. März [1292] freiwillig alle ihre Rechte und Privilegien' (Alfons Huber, Geschichte Österreichs, II., S. 42 f.). — Durch die staatliche Vereinigung wurden auch im Privatleben noch engere Beziehungen zwischen den Bewohnern der Nachbarländer ermöglicht: ,Die territoriale Abgeschlossenheit der Ministerialen wurde zwischen Österreich und Steiermark aufgehoben und Heiraten zwischen Österreichern und Steiermärkern wurden gestattet' (Vancsa a. a. O. S. 367). Wir heben das hervor, weil wir gesehen haben, daß der Biterolf sich bemüht, die

Beziehungen zwischen den Vertretern von Österreich und Steiermark recht innig erscheinen zu lassen.

Ein zweites wichtiges Denkmal . . . ist und bleibt der Freiheitsbrief, den das Reichsoberhaupt [Kaiser Friedrich II.] vor seinem Abgange aus Österreich in der Zeit vor dem 19. April 1237 zu Enns, in demselben Orte ausstellte, wo die ältere Handfeste des Landes vom Jahre 1186 ausgefertigt wurde und jetzt vom Staufenkaiser bestätigt und ergänzt erscheint. Der Eingang besagt, daß dem Kaiser die ‚Ministerialen und Comprovincialen' der Steiermark mit der Bitte nahten, sie in seinen und des Reiches Schutz für immer aufzunehmen, darin zu erhalten, niemand anderem zu überlassen, und außerdem ihre Rechte und ‚anerkannten Gewohnheiten', welche ihnen durch die Freiheitsbriefe Herzog Otakars von Steier und Herzog Leopolds von Österreich eingeräumt worden, zu bestätigen. Indem der Kaiser die ‚grenzenlose Treue und Ergebenheit' der Ministerialen Steiermarks erwägt, welche sich des dem Kaiser und dem Reiche zu schwerer Kränkung gediehenen ‚Joches der Unterdrückung und Ungerechtigkeit' entschlugen und unter die gerechte und wohltuende Herrschaft des Kaisers und Reiches begaben, nimmt er alle Ministerialen und jeden einzelnen von ihnen, desgleichen die übrigen Insassen des Herzogtumes Steiermark in seinen und des Reiches Besitz, so zwar, daß sie für alle Zeiten nur ihm und seinen kaiserlichen und königlichen Nachfolgern angehören sollen. . . . Der Kaiser bestätigte insbesondere nachstehende Rechte und Freiheiten: . . . Beseitigung des Heimfalles bei Lehen. . . . Erbfolge der Tochter im Lehen, wenn keine Söhne vorhanden. Rückgabe der Lehen, die von anderen Herren erworben wurden, an den berechtigten Inhaber, auch wenn sie der Landesherr käuflich erworben. Freies Verkaufs- und Schenkungsrecht . . . in Hinsicht der Eigengüter . . .' (Krones a. a. O. S. 171 ff.).

Wir sehen, mit welcher Sorgfalt beidemale auch die materiellen Rechte der Ministerialen sichergestellt werden.

Auch ein paar Einzelfälle, in denen ein steirischer Beamter oder Lehensträger trotz der stürmisch bewegten Zeit Amt oder Lehen festzuhalten weiß und die für unsere Zwecke einen besonderen Wert haben, lassen sich herausgreifen.

Ein Beispiel eines hohen Beamten des Landes, dem es gelang, in dem wiederholten Umsturz der Machtverhältnisse seine Stellung zu behaupten, bietet uns ‚jener Landschreiber der Steiermark, Witigo,[26] der in seinem Amte so manchen Wechsel der Zeiten überdauert hatte, der schon um 1244 unter dem letzten Babenberger auftaucht, 1248 ‚von Reiches wegen' (*sacri imperii per Styriam*) bestellt erscheint, in der ersten Epoche der ungarischen Herrschaft, dann unter Ottokar und wieder in den ersten Tagen der neu begründeten Arpádenherrschaft seine wichtige Stelle bekleidet, . . . im Jahre 1255, in welchem er (10. Jänner) von Gertrud als ‚Herzogin von Österreich und Steiermark' sich neuerdings sein Besitzrecht auf das Schloß Halbenrain[27] bestätigen läßt, zum letzten Male als ‚*scriba Styriae*' erscheint und, dieses Postens ledig, alsbald in Diensten Ottokars Landschreiber Oberösterreichs wird', also des größeren der bei Ottokar verbliebenen Reste der Steiermark (Krones, Die Herrschaft Ottokars in Steiermark, S. 18 f.).

Noch interessanter für uns ist der ‚Vertrag, welchen 1252 König Ottokar mit dem . . . Landesministerialen Dietmar von Steier in Hinsicht der gleichnamigen, bis 1254 unserem Herzogtum angehörenden Stadt schloß: 1252, August 30., Linz. König Ottokar, Herzog von Österreich und Steiermark, überträgt seinem Getreuen Dietmar von Steier das Besitzrecht auf Losenstein, gewährleistet ihm das ‚Burglehen' in der ‚Feste Steyr' (*castro Steyr*), wohin der Herzog Feinde des Genannten zu dessen Nachteil nimmer einführen wolle, verspricht ihm 200 Pfund, wogegen Dietmar zu ewiger Treue sich verpflichte und auf die Stadt Steier (*civitatem nostram Steyr*) und den zugehörigen Besitz verzichte, und gewährt ihm für alle Unbilden und Schäden, die er dem Herzoge

[26] Dieser war zwar ‚jedenfalls kein Landeskind' (Krones, Forschungen S. 196), aber schon 1239 Notar des steirischen Bischofs von Seckau (ebenda S. 183), ‚erfreute sich der Gönnerschaft Herzog Friedrichs des Streitbaren, erwarb die Pfarre St. Peter ob Judenburg . . . und verschaffte seinem Bruder Rüdiger die Lehensherrschaft Halbenrain. So wurde der Fremdbürtige heimisch in unserem Lande' (ebenda S. 332). Vgl. über ihn in dem genannten Werk u. a. noch S. 333, 341.

[27] Nordwestlich von Radkersburg in Steiermark.

[= dem König Ottokar] und den Seinigen seit dem Tode Herzog Friedrichs von Österreich angetan, Nachsicht' (Krones, Forschungen, S. 476 f., 515).[28] Also: Dietmar von Steier behält, obwohl er früher ein Feind des neuen Landesherrn gewesen war, sein Burglehen Steier, die Stadt, die er besetzt hatte, wird ihm abgekauft, aber er bekommt dafür einen anderen Besitz in der *Stîremarke* des Biterolf: Losenstein, südlich von Burg und Stadt Steyr an der Enns.

Damit sind wir zu unserem *Hadebrant von Stîrmarke* zurückgelangt. Denn geradeso, wie sich in der Geschichte die Burggrafen von Steier zu jedem Herzog von Steier verhielten, ganz so verhält sich in unserer Dichtung *Hadebrant von Stîrmarke* zu Etzel und dann zu Biterolf und Dietleib von *Stîremarke*, wie nicht nur Hadebrands Lehen in V. 10754, sondern auch der ganze neue Erwerb Dietleibs und seines Vaters in V. 13483 und 13497 genannt wird: er ist Vasall des jeweiligen Landesherrn, zuerst der Etzels, so lange diesem Steier gehört, dann der der genannten beiden Helden. Als Mann des Heunenkönigs ist er offenbar mit vor Worms gezogen. Als dann Biterolf und sein Sohn den Besitz des Landes antreten sollen, erzählt das Gedicht V. 13295 ff.:

des landes er [= Etzel] *si wîsen hiez,*
und ouch die bürge die er liez
in dienen eigenlîchen.

Wen er beauftragte, sie zu *wîsen*, wird nicht ausdrücklich gesagt: tatsächlich tut es eben unser Hadebrand, der dazu auch berufen war, da er dort ansässig war. V. 13332 f.:

bî der Stîre ze tal
wîste in dô her Hadebrant.

Er wird von Biterolf belehnt V. 13334 ff.:

der selbe edel wîgant
daz lant von Biterolfe nam
durch die grôze genuhtsam.

---

[28] Ähnlich ist ein Vertrag eines anderen ‚Landesministerialen der Steiermark' vom 18. Juli 1280: Friedrich von Pettau verzichtet auf die Stadt und Burg Pettau . . .. dafür erhält er neuerdings die erbliche ‚Burghut' usw. (Krones Forschungen S. 476 f.).

Welches *lant* gemeint ist, ergibt sich aus dem unmittelbar Folgenden: Biterolf erbaute dort die Burg Steier und *liez* sie für zwölf Jahre Hadebrand. Es ist also das Land, nach welchem dieser schon früher *von Stîrmarke* genannt worden war und in dem er nun auch Burgmann von Steier geworden ist. Vorher kann aber Hadebrand unmöglich das ganze dann von Biterolf und Dietleib erworbene Gebiet gehabt haben, sonst hätte dieses nicht, ehe es an die beiden verschenkt wurde, *des jungen Nuodunges lant* genannt werden können (V. 13259) und nicht dem *Rüedegêres kinde* (V. 13261), sondern eben unserem Hadebrand hätte Etzel *ez erstaten* müssen. Hadebrand ist also offenbar unter Nudung, der es von Etzel zu Lehen getragen haben muß wie sein Vater Rüdiger von demselben Könige seine Markgrafschaft, Inhaber eines kleineren Lehens gewesen und bekommt dasselbe nun auch von Biterolf, d. h. er behält es auch unter dem neuen Landesherrn. Das *lant* ist also die Gegend um die Burg Steier, hat aber freilich — und nur darin widerspricht sich der Dichter, während sonst seine Vorstellungen hier durchaus einheitlich sind —, schon *Stîremarke* geheißen, bevor dort Biterolf seine Burg begründete. Man sieht aber wieder, wie wenig sich inhaltlich aus dem bloßen Worte *marke* herauspressen läßt: es bedeutet so viel wie *lant* — weil Hadebrand das *lant* dort hatte, war er ja *von Stîr marke* — und ist so vieldeutig und an sich so unbestimmt wie dieses: wir haben hier eine *Stîremarke*, die Hademar zu Lehen hat, innerhalb der *Stîremarke*, die Biterolf und sein Sohn als Eigen besitzen, und der Dichter muß gewußt haben, daß man unter einer *marke*, die nach der Burg *stete Stîre hiez* (V. 13342 f.), unter Umständen ein noch größeres Land, nämlich das Herzogtum, verstehen konnte.[29] — Selbst wenn man jedoch aus

[29] Wer an dieser verwickelten Sachlage, an der nicht ich schuld bin, Anstoß nimmt, erinnere sich daran, was man etwa bis 1918 unter ‚Österreich' verstehen konnte. Gewöhnlich meinte man damit, wenn es auch staatsrechtlich nicht stimmte, die ganze österreichisch-ungarische Monarchie, im engeren Sinne nur ‚die im Reichsrate vertretenen Königreiche und Länder', also mit Ausschluß der ‚Länder der ungarischen Krone', und in noch engerem Sinne, je nach dem Zusammenhange, Nieder- oder Oberösterreich, unter Umständen auch diese

unserer Stelle erschließen wollte, Biterolf habe Hadebrand zu seinem Stellvertreter in seinem ganzen neuen Besitze gemacht, bleiben die Bedenken gegen die Gleichstellung von *Stîremarke* mit dem Herzogtume bestehen, die früher angeführt wurden, besonders der Vergleich mit einem Jagdhofe. Jedenfalls aber ist Hadebrand als Vasall gedacht, u. zw. als ein angesehener. Seinen ritterlichen Stand hebt der Titel *her* in V. 13333 hervor, im Turnier vor Worms zeichnet er sich aus: *von Stîrmarke Hadebrant der sluoc vil manege wunden* (V. 10754 f.), der Dichter nennt ihn *küene* (V. 13345), er ist es, der den neuen Gebieter in sein Land einführt (V. 13332 f.), und dieser hört auf seinen Rat und richtet sich nach ihm: Als Biterolf wieder zu seinem Weibe heimkehren will,

dô riet er [Rüdiger] *und Hadebrant*
daz si mit in fuorten dan
vierzic wætlîcher man,
wol gekleit und wol geriten,
und doch nâch hiunischen siten.
sus volgeten in ze lande [nach Spanien]
die vil guoten wîgande (V. 13432 ff.).

Daß Biterolfs Gefolge *nâch hiunischen siten* ausgestattet wird, stimmt dazu, daß ihm sein neuer Besitz von Etzel geschenkt worden ist. Die Leute sollen in Spanien recht fremdartig erscheinen und Aufsehen erregen. Ratgeber ist dabei Rüdiger, der natürlich heunischen Brauch kennt, aber auch Hadebrand: der Traungau war auch geschichtlich seit dem Jahre 1254 ungarischem Machtbereiche benachbart. Andererseits (*und doch*, nämlich trotz dem heunischen Aussehen) sollen die Mannen *wol gekleit und wol geriten* nach Biterolfs

beiden Erzherzogtümer zusammen. Ebenso mehrdeutig wurden die abgeleiteten Ausdrücke ‚Österreicher', ‚österreichisch' angewendet. — Ein anderes Beispiel wäre der Name Schwyz, der in der Aussprache der Einwohner die Eidgenossenschaft, den Kanton und dessen Hauptort bezeichnet. — Was kann man ferner unter Amerika, Polen, Preußen, Rheinland, Sachsen verstehen! — Im Nibelungenliede heißt *Bechelâren* Rüdigers Burg, Stadt (Str. 1165, V. 1) und Mark, und ob mit *Berne* die Stadt oder Dietrichs Reich gemeint sei, läßt sich oft nicht unterscheiden.

Erbreich ziehen: wir wissen, daß die Ungarn fast immer leicht gerüstet und leicht beritten waren (s. Euphorion a. a. O. S. 11 ff.). Biterolfs Begleiter tragen also bei allem fremdartigen Aufputz Harnisch und reiten starke Rosse wie die deutschen und überhaupt die westlichen Ritter, die, wie wir auch schon gehört haben (ebenda S. 12 o.), nach dem ersten Eindruck nur zu leicht geneigt waren, die berittenen Bogenschützen der Ungarn zu unterschätzen, ja zu verachten: einen solchen Eindruck sollte selbstverständlich Biterolf beim Einzuge in sein Königreich nicht hervorrufen.

Zu ‚*hiunischen*‘ *siten* steirischer und österreichischer Kriegsleute liefert uns übrigens, worauf mich Pirchegger hinweist, die österreichische Reimchronik einen geschichtlichen Beleg aus einer Zeit, die von der Entstehung des Biterolf nicht weit entfernt ist.

Im Jahre 1301 nämlich erhielt der deutsche König Albrecht I. in seinem Kampfe gegen die rheinischen Kurfürsten auch Zuzug aus Steiermark und Österreich. Die Reimchronik berichtet darüber V. 77112 ff.:

der herzoge von Ôsterrîch (= Albrechts Sohn Rudolf)
von Walsê hern Uolrîch
von Stîre dem lande
sîn vater ze helfe sande.
der fuorte . . . wol hundert helme oder mê . . .
mit im von Stîrlande.
von Ôsterrîch dem kunic sande
sîn sun ouch zwei hundert schutzen.

Ulrichs Leute haben sich die ungarische Kampfweise angeeignet (V. 17217 ff.):

die er mit im hete brâht
ab der Stîrmarc,
der sinne wâren starc
ûf urliuges list,
wand si des lîbes genist
dâmit dick hânt erworben,
dâ si wærn verdorben
von der ungerischen diet.

Das zeigen sie bei einem Unternehmen, auf das sie ausziehen (V. 77283 ff.):

Des von Walsê kunnen
ze staten jagen unde wichen
und hin wider snellichen
an die vînde hurten:

Diese richten, *sô sêre si gewâpnet wâren*, gegen sie nichts aus (V. 77291 ff.):

nû hôret, wie sie gebâren,
dâvon der vînde kraft erlasch.
den swæren harnasch
zugen si ab in
und wurben nâch gewin
mit iren starken bogen.
als si kæmen geflogen,
strichen her die phîle,
dâ von in kurzer wîle
diu grôzen ros giengen nider.

So gelingt es ihnen, zwei feindliche Führer gefangen zu nehmen und *mit den wol hundert man ân die, die dâ wurden erslagen*. Auch gegen die Verfolger wehren sie sich durch *manic snellez rennen* und *mit bogen*; einer von ihnen, Friedrich von Horneck, fällt: auch er hatte

durch sînen stolzen muot
sîn guoten harnasch ab gezogen,
durch daz er mit dem bogen
dester behender wære,

aber sie bringen immerhin vierzig Gefangene heim und es erregt allgemeines Aufsehen, daß der *von Walsê mit sîner harnasch blôzen diet sô wol bereite ritterschaft* bezwungen habe, daß also *von liuten harnasch bar* und *blôz*, von denen *mit den blôzen veln, von solhen wetersvalben, die dâ gebârent als die valben, solch ritterschaft si entworht*, und es setzt im Lager noch viel *âbentkriec* (V. 77527 ff.):

die Niderlendær (vgl. 77507 f. *Swâbe* . . .
und Rînliut, auch V. 77458) *wârn in dem wân*,

ez wære unêrlich getân,
daz man den harnasch solt ziehen
unde underwîlen fliehen.

aber Ulrich weiß sein Verhalten zu begründen und schließlich *gap der kunic den glimph dem von Walsê mit den Stîræren* (V. 77571 f.).

Wir entnehmen dieser Schilderung, daß jene Steirer nicht bloß gegebenen Falles vor dem Kampfe den Harnisch ablegten, sondern daß sie auch nach Art der Ungarn mit Bogen und Pfeilen ausgerüstet waren. Auch daß sie *wol geriten* waren, wird eigens hervorgehoben (V. 77264, 77418), wie dies der Dichter von dem Gefolge rühmt, das Biterolf aus seinem *Stîre* nach Spanien mitnimmt. —

Aber nicht nur im ehemals steirischen Traungau, sondern offenbar auch in Österreich, im heutigen Niederösterreich nämlich, haben wir in den ritterlichen Kreisen des Landes die Zuhörer zu suchen, auf die der Verfasser des Biterolf gerechnet hat. Richard von Muth hat aus der ‚Ortskenntnis' des Dichters geschlossen, daß Österreich seine Heimat sei. Wir können seine Beobachtungen auch in diesem Zusammenhange verwerten und mit einigen Ergänzungen versehen: der Biterolf nennt *Wiene, Mûtaren, Medelicke, Bechelâren*, die *Treisem* und den Grenzfluß des Landes gegen Ungarn, die *Lîtâ*, ‚sogar daß zwischen Mautern und der Traisen eine kleine Ebene ist (*wîte*), weiß er V. 5429, 5456, und die Sage vom Sitze einer Göttin [?] an dieser Stelle, deren Name in dem heutigen Hollenburg oberhalb Traisenmauer fortdauert, vielleicht auch die Reste avarischer Ringe, also hunnischer Herrschaft, in eben dieser Gegend . . . mögen ihm Veranlassung gegeben haben, die Erbauung einer Burg Traisenmauer Frau Helchen zuzuschreiben V. 13369.[30] . . . V. 6985

[30] Aber auch eine literarische Anregung kommt in Betracht, nämlich die Stelle des Nibelungenliedes Str. 1332, V. 1—3:

Bî der Treisem hête der künic von Hiunen lant
eine purc vil rîche, diu was wol bekant,
geheizen Treisenmûre: vrou Helche saz dâ ê.

Die Handlung des Biterolf liegt ja zeitlich vor der der Nibelungen: der Dichter des Biterolf will dieser Behauptung des Nibe-

spricht er von der Falkenbeize auf Trappen' und ,die Trappe ist der charakteristische Vogel des Marchfeldes'[31] (a. a. O. S. 183 f.).

Dem gegenüber fällt nicht ins Gewicht, was Lachmann (Anmerkungen zu den Nibelungen, S. 165 zu Str. 1244, 1) anmerkt und v. Muth zur engeren Begrenzung der Heimat unseres Dichters ausnutzt: ,die genaue Kenntnis geht westlich . . . im Biterolf nur bis Bechlarn, S. 57 a.' Lachmanns Behauptung stützt sich auf die Stelle im Biterolf V. 5550 ff., wo es nach dem Aufbruche von Bechlarn heißt:

uns ist daz niht kunt getân
wâ die vil küenen helde
nâmen nahtselde,
ode wie si mit ir dingen
kômen ze Blœdelingen
an der samenunge stat.

Das heißt nur: von der Strecke zwischen Pöchlarn und Plattling an der Isar beabsichtigt der Dichter keine Ortsangaben zu machen, und das tut er auch nicht. Aber nichts berechtigt zu dem Schlusse, er habe dies aus Mangel an genauer Kenntnis unterlassen. Von Orten wie Enns, Linz und Passau m u ß er doch gewußt haben, und selbst wenn seine Wissenschaft nur aus den Nibelungen stammte, mit denen er

lungenliedes nachträglich eine Stütze unterschieben. (Die Lesart *Zeizenmûre* ist geographisch unrichtig und kann deshalb hier, da der Verfasser des Biterolf das bei seiner Vertrautheit mit dem Lande gewußt haben muß, aus dem Spiele bleiben: er hätte *Treisenmûre* verstanden, auch wenn er *Zeizenmûre* gelesen hätte.)

[31] Dagegen hat nach meiner Meinung gar keine Bedeutung, was v. Muth in unmittelbarem Anschlusse beibringt: ,Am Westrande dieser Ebene haftet noch heute an einem kleinen Walddorf der Name Jaidhof.' Den Ausdruck (*gejaithof*) gebraucht unser Dichter, wie wir gesehen haben, nicht im Zusammenhange mit der Trappenjagd oder dem Marchfelde, er bezeichnet vielmehr sein *Strîtlant* vergleichsweise so, ohne damit einen Eigennamen angeben zu wollen. Mit dem Eigennamen ,Jagdhof, Jaidhof' aber wird es wohl so stehen wie mit den Höfen, die ,zur Vogelweide' hießen (er muß seiner Bedeutung nach sehr verbreitet gewesen sein. Auch in der Steiermark innerhalb ihrer heutigen Grenzen ist der Name nachgewiesen, s. J. v. Zahn im Steirischen Ortsnamenbuch S. 212 s. v. *Gjaidhof*.' Pirchegger.

nachweisbar vertraut gewesen ist, hätte er mehr erzählen können, denn dort geht, wie eben Lachmann an derselben Stelle hervorhebt, ‚die genaue Kenntnis westlich bis Efferding‘, also über Linz hinaus, die Stadt Enns und der Fluß Traun werden erwähnt usw. Es geht nicht an, anzunehmen, daß ein ‚Fahrender‘ — als solchen bezeichnet v. Muth unseren Dichter a. a. O. S. 186 —, der vom österreichischen Donautal einiges mehr weiß als er aus den Nibelungen gelernt haben kann, der die österreichische Mundart spricht (Jänicke S. XXII), das Tal der Steyr (südlich von Enns und südwestlich von Pöchlarn) kennt, ja sogar ‚am Rhein in der Gegend von Worms mit einem Male (!) wieder größere Localkenntnis zeigt‘ (v. Muth a. a. O. S. 184), von den Ufern der Donau westlich von Pöchlarn nicht einmal so viel gewußt habe, daß er die Namen von ein paar Orten hätte nennen können, die Gelegenheit zum Übernachten boten, einerlei, in welchem Teile des österreichischen Sprachgebietes er zu Hause war. Ein Blick auf die Karte überzeugt von der Unhaltbarkeit der hier bekämpften Annahme rascher und leichter als alle Erörterungen in Worten. Von der Strecke zwischen Pöchlarn und Plattling hat der Dichter nicht aus Unkenntnis nichts Genaueres erzählt, sondern aus anderen, wahrscheinlich aus künstlerischen Gründen. Daß solche auch anderswo für ihn maßgebend waren, lehrt ein Vergleich mit der Schilderung anderer Reisen in demselben Gedichte. Rauff hat (a. a. O. S. 17 f.) ‚die Fahrten Biterolfs und Dietleips [von Toledo ins Heunenland] mit den angegebenen Stationen einander gegenübergestellt‘ und dabei richtig beobachtet, daß ‚der Dichter . . . bei Biterolf den letzten Teil seiner Fahrt ausführlicher behandelt, während er bei Dietleip dessen Reise durch die Rheingegend eingehender verfolgt‘. Dabei macht er noch viel weitere Sprünge. Von Biterolfs ‚Stationen‘ folgen zuerst: *Pârîs*, [*Burgonje*], *Beierlant*, von denen seines Sohnes zum Schlusse: *Ôsterfranken*, [*Beierlant*], *Etzelburc*. Gleichwohl weiß der Dichter genug von den hier so flüchtig behandelten Gegenden, denn was er von dem Zuge Biterolfs verschweigt, trägt er auf dem Dietleibs nach und von dem auf der Reise des ersteren mit mehreren Orten erwähnten Österreich verstummt er ganz bei der Erzählung von Diet-

leibs Fahrt. Ähnlich verhält es sich mit der Erwähnung von Örtlichkeiten Nieder- und Oberösterreichs in seinem Werke: von dem damals weit größeren ersteren Lande nennt er mehrere Orte vorwiegend in den früheren Abschnitten seines Gedichtes, von dem kleineren, aber für ihn sehr wichtigen Traungau, seiner *Stîremarke*, bespricht er nur den Tallauf der Steier mit der Stammburg und spart — um der größeren, überraschenden Wirkung willen — die Einführung seiner Helden in dieses Land auf den Schluß des Epos auf. Gekannt aber hat er, was ja bei einem österreichischen oder steirischen ‚Fahrenden' selbstverständlich ist, gewiß beide Länder in ihrer ganzen Ausdehnung, wie er ohne Zweifel auch das Herzogtum Steier gekannt, aber geflissentlich samt seinem Erzberg mit Stillschweigen übergangen hat — wieder aus einem anderen, von uns schon vermuteten Grunde.

Für jetzt aber wollen wir festhalten: auch auf Bewohner Niederösterreichs hat der Verfasser des Biterolf Eindruck machen wollen, und wie die Ministerialen des Traungaues in Hadebrand vertreten sind, so begegnen uns Vertreter des niederösterreichischen Adels in Astold und Wolfrat von Mautern. ‚Sie scheinen ihm als ansehnliche und bedeutende Helden gegolten zu haben,' sagt v. Muth mit Recht a. a. O. S. 183. Wir dürfen hinzufügen, daß des Dichters ausgesprochene Hochachtung vor ihnen auch durch den Umstand nicht im geringsten leidet, daß sie uns — kurz herausgesagt — als Raubritter entgegentreten. Diese Beschäftigung gilt ihm — und das beweist, daß er auf Adelige als seine Zuhörer rechnete — als durchaus standesgemäß. In V. 1035 ff. wird von Biterolf erzählt:

Der herre kam in Ôsterlant,
dâ er eine burc ouch vant,
diu hiez ze Mûtâren.
dâ ritter ûf wâren
die besten ûf ertrîche.
die helde lobelîche
der geste wurden gewar.
dô huoben sich ir drîzic dar
und wolden nemen in ir guot,
sô man noch dicke den gesten tuot.

der herren zwêne [eben Astold und Wolfrat]
mit in riten.
wart an den gesten iht erstriten.
daz müeste âne ir [= *der geste*] *danc geschehen.*

Allerdings mißlingt diesmal das Unternehmen:

swie dicke man daz hete gesehen
daz den helden jungen
an strîte was gelungen.
Wolfrâte und Astolden,
die hie werben wolden
mit strîte guot und êre [also Ehre auch!]:
si muosten deste mêre
dar nâch ungemüetes hân.

Astold wird nämlich vom Rosse gestochen, und nachdem sein Bruder einen der Mannen Biterolfs getötet hat, werden beide verwundet und müssen ohne die erhoffte Beute abziehen. Wolfrat ist es nach diesen Erfahrungen sehr *leit*, daß er von der Stärke des Fremden *niht ê gewan künd*, sonst hätte er *in nimmer an geriten* (V. 1089 ff.) und auch Astold äußert später, da er sich wegen des Angriffes entschuldigt V. 5484:

ich weiz mich nu sô wîsen
daz ichz immer mêr sol lân,
daz ich ir keinen bestân
der sô gelîche recken vert.
mir was der tôt vil nâch beschert.

Also auf sittliche Bedenken geht weder die Reue noch der Vorsatz zurück: sie wollen sich künftighin nur ihre Leute genauer ansehen. Einmal an den Unrechten zu geraten, darauf mußten übrigens derlei Helden immer gefaßt sein und durften sich nicht allzuviel daraus machen, was ja auch im Gedichte die beiden nicht tun. Die ganze Stelle darf denn auch nicht mit feierlichem Ernst gelesen werden. — Die zwei Brüder sind nicht die einzigen Raubritter im Lande. Von einem, der in diesem Berufe noch tüchtiger ist als sie, spricht Wolfrat mit unverhohlener Anerkennung V. 1100 ff.:

swaz im [= Biterolf] *durch Ôsterlant geschiht,*
daz wil ich im gelten gar [d. h. der wird
sich überall durchschlagen],
ob sîn niht wirdet gewar
eine der vil küene degen:
vermîdet in der ûf den wegen.
für wâr mac ich des wizzen niht;
âne aleine ob in gesiht
von Kriechenlande Sintram.
sît mir des siges niht gezam,
sô mac in nemen der Krieche,
von dem manec edel sieche
ist worden in den rîchen.

Mit diesem Raufbold stößt aber Biterolf nicht zusammen und auch von Wolfrat und Astold scheidet er in Frieden. Als er wieder durch das Osterland zieht, sind sie sehr liebenswürdig gegen ihn und der Dichter benutzt die Gelegenheit, ihre Macht, ihren Reichtum und ihre Gastlichkeit zu preisen, *die dâ ze Mûtâren gewaltic wirte wâren* (V. 5431 f.). Sie suchen ihn an der Traisen auf und Wolfrat bietet ihm an (V. 5500 ff.):

swaz Astolt unde Ame hât,
daz sol mit iu geteilet sîn.
hânt iht beslozzen mînin schrîn,
ez sî silber oder golt,
daz sol wesen iuwer solt
ze geben, ûz erwelter helt,
allen den ir gerne welt;
dô si sich wolden scheiden,
dô lobten si den beiden
ze füeren mit in danne
sehzic küener manne.

Von ihrer nahen Burg Mautern aus sorgen sie auch für die Verpflegung der Fremden und des ganzen Heeres V. 5512 ff.:

guot gemach dô wart getân
den helden durch der recken rât.

swaz ein rîchiu burc hât,
daz muost mit in geteilet sîn:
fleisch visch brôt unt wîn,
des kom in dar vil swære
geladen soumære.

Biterolf selber hat ihnen jenen räuberischen Überfall gar nicht nachgetragen, sondern lacht in Erinnerung an das Abenteuer über eine Bemerkung seines Sohnes (V. 5523) und meint in V. 5446 ff., wenn sie durch sein Land so geritten wären, hätte er ihnen dasselbe getan. Ein so einsichtiges Oberhaupt konnten sich auch die österreichischen Herren vom Schlage der Astold, Wolfrat und Sintram nur wünschen. Ihr damaliger Landesherr, Ottokar von Böhmen, zeigte freilich nicht so viel Verständnis: ‚Otakar mußte auch im Innern eine ganz andere Stellung einnehmen als der Inhaber eines kleines Landesfürstentums. Kein Adeliger, wäre er noch so mächtig gewesen, hätte es wagen dürfen, sich seinen Geboten zu widersetzen oder eigenmächtig eine Fehde zu beginnen. . . . Schon kurz nach seiner Gewinnung Österreichs [im Jahre 1251] hat er einen Landfrieden verkündet. . . . Alle Burgen, die während des Krieges gebaut . . . waren, sollten unbedingt zerstört werden. Gerade die eigenmächtige Errichtung fester Burgen, die nur zu leicht als Stützpunkt für räuberische Unternehmungen verwendet werden konnten und den Adeligen den Widerstand gegen den Landesherrn ermöglichten, hat Otakar besonders strenge überwacht. . . . Überhaupt ist der Adel von Otakar fest im Zaume gehalten und mißtrauisch behandelt worden. . . . Nicht im Adel, sondern in der Geistlichkeit und dem Bürgertum suchte Otakar seine Stützen' (Huber, Geschichte Österreichs, Bd. I., S. 566 f.). ‚Im Jahre 1254 . . . erließ er einen neuen umfassenden Landfrieden' mit strengen Bestimmungen. . . . ‚Mit diesen Verordnungen war den Hauptübergriffen der Adeligen im Lande seit dem Tode Herzog Friedrichs [1246] ein Ziel gesetzt' (Vancsa a. a. O. S. 504 f.). In diesem ‚Landfrieden von 1254 war . . . eine umfassende Aktion gegen die Landherren Österreichs ins Auge gefaßt worden: alles, was sie sich seit Herzog Friedrichs Tode angemaßt hatten, sollte wieder null und nich-

tig werden' [ebenda S. 512]. Allerdings ‚fand Ottokar in den nächsten Jahren weder Zeit noch Gelegenheit, seinen Landfrieden in Österreich in allen Punkten durchzuführen' [ebenda S. 507]. Erst nach seiner ‚Scheinanerkennung' durch Richard von Cornwallis am 9. August 1262 ‚konnte er die umfassende Action [tatsächlich] einleiten' (ebenda S. 512). Eine entdeckte Verschwörung bot ihm bald ‚auch die äußerliche Handhabe, um gegen die Landherren einzuschreiten' und er ‚unternahm eine große Razzia gegen die übermächtigen Vertreter des Dienstadels in Österreich und brach eine große Reihe der seit dem Tode Herzog Friedrichs erbauten Burgen' (ebenda S. 515). Allein sicherlich haben sich auch schon zwischen 1254 und 1259 viele österreichische Herren, wenn es ihnen auch einstweilen noch nicht so schlecht ging wie ihren steirischen Standesgenossen unter der ungarischen Herrschaft, sehnsüchtig der ‚schöneren Zeiten' erinnert, da sie keinen Landesfürsten über sich hatten, und auch die Stimmung dieser österreichischen Kreise hat der Dichter des Biterolf richtig ausgesprochen, wenn er ausdrückt, daß man zwar ‚die Böhmen gut kennt', aber ‚ihnen nicht wohlgesinnt ist' (Rauff a. a. O. S. 53). Als Ideal schwebte auch den österreichischen Adeligen, wie auch Rauff schon beobachtet hat, völlige Unabhängigkeit vor.

In den Kämpfen vor Worms zeichnen sich die *helde von Mûtaren* nicht nur durch ihre *degenheit* (V. 12080) aus (V. 10284 ff., 10715 ff.), so daß sie also als wackere Streiter dastehen, wenn sie auch einem Biterolf nicht gewachsen waren, sondern sie dürfen auch am Fahnenkampfe teilnehmen, obwohl Rüdiger in V. 11543 f. ausdrücklich bedungen hat, daß er dazu nur solche aufrufe, die *bürge und f ü r s t e n lant* haben, die *in f ü r s t e n namen sint* (V. 11556). Dietleib sagt in V. 11618 ff.:

und ob sich dar liezen bringen
Wolfrât und Astolt,
ich wolde in immer wesen holt,
sô hete wir zwelf an der schar
die wir m i t f ü r s t e n n a m e n dar
brahten volliclichen.

Fürsten waren nun in Wirklichkeit die Herren in Österreich und Steiermark nicht, aber — sie wären es gerne ge-

wesen und mächtig genug waren sie: ‚Gab es in diesen Markherzogtümern auch keinen reichsunmittelbaren Adel . . ., so machte sich doch die Bedeutung des Großgrundbesitzes der Landherren . . . eben in anderer Form geltend. So in der Anerkennung und Sicherstellung der Rechte der steirischen Ministerialen als einer Körperschaft beim Übergange Steiermarks an die Babenberger, so in der Mitwirkung der österreichischen und steirischen Grafen, Herren und Ministerialen bei Regierungshandlungen des Herzogs. Die ersten Jahre Friedrichs des Streitbaren waren ein Versuch des Herzogs, diese emporstrebenden, beschränkenden Elemente zurückzudrängen und niederzuwerfen. Da griff das Reich selber ein, Kaiser Friedrich II. kam 1237 nach Österreich, er erklärte die steirischen Dienstleute als Reichsministerialen, er gewährte ihnen neben Bestätigung ihrer alten Rechte neue, ungewöhnliche Freiheiten. . . . Die österreichischen Adeligen aber verfaßten wahrscheinlich damals ihre Aufzeichnung des alten Landesrechtes, wie es galt in der Zeit des guten Herzogs Leopold. Diese Ereignisse von 1237 übten nachhaltige Wirkung, als 1246 die Babenberger ausstarben. In den folgenden Jahren waren die Landherren tatsächlich die Herren des Landes. Sie wählten nacheinander die Herzoge, und hielten sich diese nicht an die Abmachungen, so erachteten sich auch die Österreicher und Steirer ihres Wortes und ihrer Treue entbunden. Auch Ottokar von Böhmen mußte in der ersten Zeit seiner Regierung sich noch dieses Mitregiment des Adels gefallen lassen. Aber nachdem er auch Steiermark durch den Sieg über Ungarn erworben hatte und schon als der gewaltigste Fürst weitum dastand, da nahm er mit vollstem Bewußstein den Kampf auf gegen diese Herren' (Redlich, Rudolf von Habsburg, S. 338).

Gerade deshalb aber muß man sich andererseits hüten, den Biterolf in die Zeit nach 1260 zu verlegen, denn später waren die Adeligen der zwei Länder Ottokar nicht bloß ‚nicht wohlgesinnt', sondern die Stimmung wurde Erbitterung, Haß und Wut, wovon denn doch in unserem Gedichte keine Spur zu merken ist. Dieser konnte nach dem Frieden mit Ungarn ‚die Rücksichten, die er vor zehn Jahren auf die Macht und auf die Empfindungen der österreichischen Landherren . . .

zu nehmen gezwungen war, beiseite schieben. Weg mit der Maske des gefügigen Landesfürsten!' (Vancsa a. a. O. S. 510.) Schon im Jahre 1261 ließ er sich von der Babenbergerin Margarete scheiden und ‚feierte am 25. Oktober desselben Jahres seine Hochzeit mit einer Enkelin König Belas' (ebenda S. 511). Schon gedacht wurde einer Verschwörung der Landherren im Jahre 1265, ‚an deren Spitze eine einflußreiche Persönlichkeit, der Landrichter Otto von Maissau stand'. Sie wurde ‚entdeckt, . . . die . . . Häupter . . . wurden gefangen genommen und Otto von Maissau . . . im Kerker hingerichtet'. Es folgte nun die gleichfalls schon erwähnte ‚Razzia' und die Zerstörung vieler Burgen (ebenda S. 515). Auch in Steiermark wurde Ottokars ‚Hand immer schwerer und härter. Dies erfuhren 1268/69 als angebliche ‚Verschwörer' einige der vornehmsten Adelsherren der Steiermark, welche ihre Freilassung mit der Preisgabe ihrer Burgen bezahlen mußten' (Krones, Forschungen, S. 252). Ende 1271 erfolgte ‚die Verhaftung und Hinrichtung [des Steirers] Siegfried von Mährenberg, eines Vertrauensmannes Gertrudens' (Krones, Forschungen, S. 253 f.). ‚Als dann nach dem Reichstag von Nürnberg [1274] einige Adelige in Österreich und Steiermark . . . eine förmliche Empörung wagten, kam er mit Heeresmacht herbeigeeilt, brach ihre Burgen und ließ ihre als Geiseln gegebenen Kinder vor ihren Augen in grausamer Weise hinrichten' (ebenda S. 543). So kam es, daß bei dem bewaffneten Einschreiten Rudolfs von Habsburg im Jahre 1276 fast der ganze Adel beider Herzogtümer von Ottokar abfiel (ebenda S. 547 f.), und als Ottokar zwei Jahre später in erneutem Kampfe auf dem Marchfelde geschlagen worden war, ‚ereilten einige der österreichischen Ministerialen . . . den tödlich Verhaßten und ermordeten ihn' (Vancsa a. a. O. S. 565).[32]

[32] Jedoch nicht Rudolf von Emmerberg — im Püttener Lande —, wie Vancsa dort angibt, und auch nicht Bertold, auf den das Register zu S. 565 verweist (S. 581) sondern Otto von Emerberg-Mahrenberg; s. Zahn, Geschichte von Hernstein (Wien Holzhausen 1889) II/2, S. 108 ff.; Pirchegger. Als Mord muß die Tat bezeichnet werden, weil Ottokar nicht nur schon kampfunfähig war, sondern sich auch ergeben wollte. Der Beweggrund war Rache für den Tod von Ottos Oheim, den Ottokar auf dem Gewissen hatte.

In die Zeit des stetig zunehmenden Grolles gegen den Böhmenkönig darf man die Entstehung der Biterolf also nicht verlegen. Das verbietet einmal die heitere Grundstimmung des ganzen Werkes und dann der Umstand, daß sich gegen die Böhmen zwar unverkennbare Gereiztheit, aber doch keineswegs Abscheu und Rachgier ausspricht.

Vielleicht darf in diesem Zusammenhange auch wieder darauf aufmerksam gemacht werden, daß der König von Böhmen im Biterolf Witzlan heißt. Die Erinnerung an Ottokars Vater, Wenzel I., der 1253 gestorben war, mochte manchem unter den österreichischen Edlen nicht unangenehm sein und enthielt zugleich einen Stich auf den gegenwärtigen Machthaber, ohne ihn doch, da er ja Wenzels Sohn und Nachfolger war, unklug geradezu herauszufordern. Ottokar, damals Markgraf von Mähren, hatte sich zu Lebzeiten seines Vaters ,aus Opposition gegen diesen der staufischen Partei angeschlossen und im Jahre 1248 nicht unbedeutende Erfolge errungen, war aber dann von seinem Vater . . . wieder bezwungen worden. Schon in diesem Kampfe sollen dem Könige von Böhmen österreichische Adelige beigestanden haben. Einige Monate später, im Sommer 1249, wird Graf Otto von Hardegg ausdrücklich als Anführer österreichischer Dienstmannen genannt, die als Bundesgenossen des Königs [Wenzel I.] die Stadt Znaim einnehmen, welche zu dem mährischen Reiche Ottokars gehörte' (Vancsa a. a. O. S. 493 f.). Auch diese Erwägungen empfehlen es, die Entstehung des Biterolf in eine Zeit zu verlegen, in der Gedanken an Wenzel I. und die in diesem Werke rühmend genannten Großen seiner Umgebung, seinen Halbbruder Bogdan von Wyšehrad, Wladislaw, Ratibor, Žiren, Žitomir, Stojen (vgl. Zs. 55, S. 2) noch nahe lagen.

Unter den mächtigen Geschlechtern Österreichs, denen Vergangenheit und Gegenwart ein besonderes Recht gaben, den Kopf sehr hoch zu tragen, sind vor allem die Kuenringe zu nennen. Sie, ,deren Geschlecht sich urkundlich bis zur Mitte des 11. Jahrhunderts zurückführen läßt, gehörten zu den reichst begüterten Familien des österreichischen Adels. Von der Wachau bei Krems [in der auch *Mûtâren* — Mautern liegt] bis zur böhmischen Grenze . . ., von

der March bis zum oberen Kampflusse . . . dehnten sich ihre Besitzungen aus' (Huber a. a. O. S. 405). ‚So vereinigte dieses Geschlecht [nach 1185] im Norden der Donau einen Besitz von geradezu seltener Ausdehnung, welcher Weitra, Gmünd, Litschau, Zwettl, Rapotenstein, Schweigers, Hadmarstein, Ottenschlag, Eggenburg im Waldviertel, dann das Donautal hinab bis zum Marchfeld Dürnstein mit der Wachau, Aggstein, Aggsbach, Spitz, Grabern, Walpersdorf, endlich Zistersdorf und Dürnkrut umfaßte, ja welcher ins Land ober der Enns nach Windek, Seisenegg und Steyregg hinübergriff. Überall erhoben sich mächtige feste Burgen, deren massige Ruinen zum Teil noch heute von den Höhen trotzig ins Land hineinblicken, überall scharten sich wieder Dienstmannen und Ritter um das reiche Geschlecht' (Vancsa a. a. O. S. 426 f.). Im einzelnen zählt die Festen, Lehen und Güter Alberos V., von dem wir bald mehr werden sprechen müssen, Friess auf in seinem Buche: ‚Die Herren von Kuenring', Wien 1874, S. 97 f., und fügt hinzu: ‚Auf diesen Gütern saß ein zahlreicher Dienstadel, unter dem die von Spitz, Dürnstein, Praunstorf, Zaucha, Gensl, Brunn, Bockfueß u. a. besonders hervorragen.' Auf dem erwähnten Buche zumeist beruht auch, was v. Zeißberg in der Allgemeinen deutschen Biographie, Bd. 17, S. 298 ff., von der Geschichte dieses adeligen Hauses berichtet und was für unsere Zwecke vorläufig genügt: ‚Hadmar II. . . . war . . . der ständige Begleiter des Herzogs [Leopold V.], nahm vermutlich an dessen Kreuzfahrt teil, wurde von diesem mit der Bewachung des in die Burg Dürnstein gebrachten Königs Richard Löwenherz betraut und stand zu Graz am Sterbelager seines Herrn. . . . Die bekanntesten, leider auch die berüchtigtesten unter den Nachkommen Hadmars II. von Kuenring sind seine Söhne Hadmar III. und Heinrich I., ‚die Hunde von Kuenring'. . . . Von Seite des Herzogs Leopold VI. hatten sich die beiden Brüder . . . derselben Zuneigung zu erfreuen wie ihr Vater. . . . Wiederholt vertraute der Herzog für die Zeit seiner Abwesenheit (in Italien) Heinrich von Kuenring unter dem Titel *rector totius Austriae* die Regierung des Landes an und 1228 verlieh er ihm und seinen Nachkommen die Würde eines obersten

Marschalls in Österreich. Die errungene Macht benutzten die Brüder, um nach dem Tode Leopolds VI. gegen dessen unerfahrenen jungen Sohn Friedrich II. den Streitbaren sich im Verein mit ihren Freunden und Vasallen zu empören, wie es scheint, zu dem Zwecke, dem Stande der Ministerialen, dem sie angehörten, gegenüber dem Landesfürsten eine freiere, dem alten Landesadel beigeordnete Stellung zu erringen. Die Aufrührer bemächtigten sich der Stadt Zwetl, ja sogar des Schatzes, den der verstorbene Herzog seinem Sohne hinterlassen hatte. Während Hadmar von Aggstein und Dürnstein aus das Land verheerte, hatte Heinrich, das eigentliche Haupt und der Leiter der Empörung, den Krieg von Weitra aus nach Osten hin ausgebreitet und dann in Korneuburg sich festgesetzt, um Friedrich II. den Donauübergang zu wehren. Da sich zu dem Aufstande auch ein Einfall der Böhmen gesellte, wurde die Lage des jungen Herzogs sehr bedenklich. Allein Friedrich verzagte nicht. Unterstützt von seinen Getreuen, trieb er die Aufrührer in kurzer Zeit zu Paaren, indem er die Burgen Aggstein, Dürnstein und Weitra brach und Zwetl erstürmte. Die Kuenringe und ihre Verbündeten baten um Frieden, den ihnen der Herzog gegen Zurückgabe des Geraubten, Abtretung einiger Burgen und Geiselstellung gewährte [also ‚unter sehr milden Bedingungen', Huber a. a. O. S. 405]. . . . Heinrich . . . erscheint auch ferner als Marschall von Österreich. . . . Trotz der Demütigung, die sie durch Friedrich II. . . . erlitten hatten, war die Macht der Kuenringe noch fortwährend im Steigen begriffen. Im Jahre 1233 erscheinen sie zum erstenmal auch im Besitze des obersten Schenkenamtes von Österreich. Unmittelbar nach des Herzogs Tode trat Hadmars III. Sohn, der Stammvater der Linie Kuenring-Dürnstein, Albero V. († am 8. Januar 1260) als *capitaneus Austriae* an die Spitze der Verwesung des herrenlosen Landes, bis dieselbe im Auftrage des Kaisers der Graf Otto von Eberstein übernahm. Je nach ihrem augenblicklichen Vorteil wechselten nun die Kuenringe öfter ihre Stellung. . . . Zuletzt schlossen sie sich entschieden an Ottokar an, der ihnen vor allem seine rasche Anerkennung in Österreich verdankte und daher nicht nur das oberste Schen-

kenamt bestätigte, sondern auch Alberos Bruder, Heinrich II. (IV.), dem Stifter der Linie Weitra-Seefeld, die Würde des erblichen Marschallamtes von Österreich sowie den Titel und die Würde eines Župan verlieh. Weniger eifrig im Dienste Ottokars als Albero V. erwiesen sich dessen Söhne Leutold I., Albero VI. und Heinrich IV. (VI.). Ein Hauptgrund ihrer politischen Stellung dürfte in dem Vorgehen Ottokars gegen mehrere unbotmäßige Adelige Österreichs und Steiermarks zu finden sein. . . . Je weniger Leutold mit Ottokar verkehrte, desto inniger schlossen er und seine Brüder sich später dem Gegner desselben, König Rudolf von Habsburg, an. . . . Dennoch war Leutold 1295 an dem Aufstande der österreichischen Herren gegen [Rudolfs Sohn] Herzog Albrecht hervorragend beteiligt. Leutold begab sich selbst nach Prag, um — freilich vergebens — von König Wenzel [II.] Hilfe zu erbitten. Er mußte sich endlich unterwerfen und gewann in kurzer Zeit Albrechts Gunst von neuem.' Er ist jener Kuenring, von dem der Dichter des Seifried Helbling die Erfindung wagen konnte, er und drei andere Rädelsführer hätten geplant, ‚das Land [Österreich] in vier Markgrafschaften unter sich aufzuteilen' (Seemüller, Wiener Sitzungsberichte Bd. CII, S. 622, vgl. die österreichische Reimchronik V. 66467 ff.).

Das ist also ein Geschlecht von adeligen Ministerialen, das eine ungewöhnlich mächtige und einflußreiche Stellung einnimmt, einem tatkräftigen Landesherrn zwar nicht gewachsen ist, aber ‚das Streben nach größerer Unabhängigkeit der Dienstmannen und einer Hebung ihrer socialen Stellung' (Huber a. a. O. S. 405) vom Vater auf den Sohn weiter vererbt.

Zu Ottokar standen die Kuenringe, wie wir gehört haben, nicht immer gleich. Wir haben schon erwähnt, wie ‚die Grafen Hardegg und ihre Anhänger, während Wenzel seinen rebellischen Sohn . . . Ottokar . . . niederwarf, auf seine Veranlassung gegen Znaim zogen und die Stadt eroberten. Ob die Kuenringe an diesem Zuge [des Jahres 1248] sich beteiligten, läßt sich aus Mangel an urkundlichen Nachrichten mit Sicherheit nicht angeben: doch bei der engen Verbindung, die, wie die Urkunden lehren, zwischen den Grafen

Hardegg und den mächtigen Herren der Kuenringe bestand, wird die Anteilnahme fast zur Gewißheit' (Friess a. a. O. S. 89). Als im Jahre 1276 Rudolf von Habsburg ,in Österreich einrückte, schlossen sich ihm Leutold von Kuenring sowie seine Brüder Heinrich und Albero sogleich an, während ihr Oheim Heinrich II. (IV.) von Weitra und sein gleichnamiger Sohn, der mächtige Landmarschall von Niederösterreich, durch Familienbande[33] bei Ottokar festgehalten wurden' (derselbe ebenda S. 101). In der Zwischenzeit, besonders in den für uns wichtigen Jahren von 1254 bis 1259, sind allerdings Albero V. und sein Bruder Heinrich II. im Dienste Ottokars in Krieg und Frieden tätig gewesen, gewiß aber haben sie in den hervorragenden Stellungen, die sie einnahmen, am ehesten Gelegenheit gehabt, die seit dem Jahre 1254 merkbare Neigung des Landesfürsten wahrzunehmen, die ihn dazu trieb, ,auch die inneren Verhältnisse des Landes nach seinem Gutdünken zu ordnen' und ,den Hauptübergriffen der Adeligen im Lande seit dem Tode Herzog Friedrichs [II.] ein Ziel zu setzen' (Vancsa a. a. O. S. 504 f.), und diese Wahrnehmungen werden sie sicher so wenig mit Vergnügen erfüllt haben wie ihre Standesgenossen, wenn ihnen auch keine Wahl blieb, als Ottokar als ihrem Herrn zu dienen.

So war — und das ist wieder für den Biterolf von Bedeutung — ,als Ottokar im November des Jahres 1254 seinen Zug nach Preußen antrat, nebst den meisten anderen Landherrn von Österreich auch Albero in seinem Gefolge' (Friess a. a. O. S. 93).

Vor Räubereien — und nun können wir wieder an Astold und Wolfrat von Mautern denken — scheuten die Kuenringe keineswegs zurück und Albero zeigte dies besonders in den Fehden gegen Philipp, den Erwählten von Salzburg, zwischen 1247 und 1251: ,Wie so viele andere waren auch Albero von Kuenring und seine Ministerialen nicht die letzten unter denjenigen, welche die Güter und Leute der Kirche von Salzburg brandschatzten. Während Albero von den Holden des Amtes zu Welmich hundertzehn Pfunde und als Steuer hundertzwei-

[33] Ottokar hatte nämlich ,im Jahre 1275 seine natürliche Tochter Elisabeth . . . mit dem Statthalter Heinrich [III. oder V.] von Kuenring vermählt'. Friess a. a. O. S. 170 f.

unddreißig Pfunde erpreßte und außerdem vierzig Mut Getreide, dreißig Mut Hafer, hundert Schweine und vier und eine halbe Fuder Wein mit sich nahm, bemächtigten sich seine Leute bei Berchtoldsdorf einer Insel und einer seiner Beamten setzte sich mit Gewalt sogar in den Besitz einiger Häuser zu Welmich. Der Schaden, der dem Hochstifte durch diese Räubereien zugefügt wurde, betrug in Hipoltsdorf allein zwölftausend Talente, die übrigen Rubriken lassen sich in runder Summe auf zwanzig bis fünfundzwanzigtausend Pfunde ansetzen.'[34] Ebenso hatten die Landesklöster zu leiden und auch hier ‚fehlten die Kuenringe und ihre Ministerialen nicht in der Zahl der adeligen Räuber; zwar ist uns keine urkundliche Notiz bekanntgeworden, derzufolge sie direkte eines oder das andere dieser Klöster an seinen Gütern geschädigt hätten, doch ließen sie derlei Gewalttaten durch ihre Ministerialen geschehen' (Friess a. a. O. S. 86 ff.).[35]

In den Kämpfen vor Worms werden Astold und Wolfrat den Bayern Gelfrat und Else gegenübergestellt. Diese wie ihr Nachbar, der Herzog Nantwin (von Regensburg), und die Bayern überhaupt stehen bei unserem Dichter noch weniger in Gnaden als die Böhmen. Ihnen wird — wie schon im Nibelungenliede (Str. 1174, V. 4, 1302, 2 ff.) — der Straßenraub, ihre Beutegier, ihr Übermut und ihre Rauflust übelgenom-

[34] Dabei hatte Albero selbst in seiner Eigenschaft ‚als Verweser von Österreich' eine ‚Säuberung der Donau von den Wegelagerern unternommen . . mehrere zum Teile aus Holz aufgeführte Werke gebrochen und deren Besatzungen die Schärfe seines Schwertes fühlen lassen', wie Friess a. a. O. S. 82 f. von ihm rühmt. Er machte also einen Unterschied ob andere raubten oder er.

[35] Auch diese Sinnesart war unter den Kuenringen erblich: Schon über Alberos V. Vater und Oheim hatte ‚Bischof Gebhard von Passau wegen der großen Verwüstungen, welche Hadmar und Heinrich an den Besitzungen dieses Hochstiftes verübt hatten, den Kirchenbann verhängt' (Friess a. a. O. S. 72) und von den Ruinen der Burg Aggstein, ‚die trotz ihres Verfalles stolz und fast bedrohlich von der schwindelnden Felsenhöhe in das Donautal herabschaut', sagt Johannes Nordmann: ‚Verschüttet sind die unterirdischen Gänge, die in der Talsohle ausmündeten und durch welche die Kuenringe hinausdrangen, um die Warenschiffe zu plündern, bis ihnen das verbrecherische Handwerk gelegt und ihr Raubnest zerstört wurde' (Österreich-ung. Mon. in Wort und Bild. Niederösterreich Bd. 2, S. 67).

men (V. 3143 ff., 3180 ff., 6579 ff., 6605 ff., 6631 ff., 10746 f. — 8963 — 6625). Mit Recht hat Rauff hervorgehoben, daß es ‚vielleicht . . . ein absichtlicher, nicht nur in der Sage begründeter Zug ist, wenn unser Dichter bei der Paarung zum Kampfe die Vertreter Österreichs, Wolfrat und Astolt, gerade den bayrischen Recken, Gelfrat und Else gegenüberstellt. Wir dürfen darin vielleicht eine Anspielung auf die mannigfaltigen kleinen Fehden und größeren Kriege sehen, die die Österreicher seit den Tagen der Babenberger, besonders aber auch in den fünfziger und sechziger Jahren des 13. Jahrhunderts, mit den Bayern oft genug auszufechten hatten' (a. a. O. 59 f., Anm. 1, vgl. S. 45 o.).

Hinzugefügt sei, daß Hadebrand von *Stîrmark* mit hundert Mann gegen ebensoviel *ritter vom Sande ze velde* kommt (V. 8780 f.). Nun ist der Sand ‚die Gegend von Neumarkt, Roth, Pleinfeld, Weißenburg, so viel ich weiß, bis gegen Nürnberg' (Haupt zu Neidhart XL Anm., auch D. H.-S.[3] S. 152). Also kämpft der Vertreter des Traungaues gegen Nachbarn der Bayern, ihnen ergeht es recht übel und sie werden vom Dichter ziemlich höhnisch behandelt (V. 8900 ff., 8945 ff.).

Es verlohnt sich auch hier, die uns besonders angehende Zeit näher anzusehen. ‚Nach Hermanns von Baden Tode [4. Oktober 1250] ließ Otto von Bayern . . . seinen Sohn Ludwig in das Land [ob der Enns] einrücken und eine Reihe von Burgen und Städten — eine nicht ganz sichere Nachricht nennt auch Linz und sogar Enns — besetzen. Dieser Vorstoß und der jüngste Einfall der Ungarn zeigte recht deutlich, wessen sich das Land in seiner schutzlosen Lage zu versehen hatte. Die Adeligen, die sich mehr denn je als Vertreter des Landes fühlten, waren daher entschlossen, sich selbst einen neuen Herrn zu suchen' und ‚die Mehrzahl . . . richtete ihre Blicke auf . . . Ottokar' (Vancsa a. a. O. S. 493). Dieser ‚rückte Anfangs November 1251 ins Land ob der Enns ein, eine Demonstration gegen Bayern, gegen das König Wenzel und Ottokar schon zu Beginn des Jahres einen Streifzug unternommen hatten'. Unter den Edlen, die sich dann bei ihm in Korneuburg (in Niederösterreich) einfanden, werden Albero von Kuenring und andere Herren aus dem Lande

unter und ob der Enns genannt (Vancsa a. a. O. S. 495, vgl. Friess a. a. O. S. 90). Im Jahre 1253 ‚wurden die Bayern ... durch die oberösterreichischen Edlen in Schach gehalten' (Vancsa a. a. O. S. 500). Im Jahre 1257 ‚brach zwischen dem bayrischen Herzog[36] einerseits und König Ottokar und dem Bischofe Otto von . . . Passau andrerseits ein heftiger Krieg aus' (Friess a. a. O. S. 94). Ottokar ‚sammelte in Österreich und Böhmen ein großes Aufgebot, dem die bedeutendsten Dienstmannen beider Länder angehörten, so aus Österreich Heinrich und Albero von Kuenring, Ulrich von Lobenstein, Ludwig und Albert von Zägging, Sighart Piber u. a. m., und drang vorschnell in Bayern bis gegen Landshut vor, stieß aber wider Erwarten hier auf eine derartige bayrische Übermacht — Herzog Ludwig war seinem Bruder Heinrich zu Hilfe geeilt — daß er es vorzog, ohne das Schlachtglück zu versuchen, einen fluchtähnlichen Rückzug . . . anzutreten. Aber bei Mühldorf brach die Brücke unter den fliehenden Scharen; ein Teil seiner Streitkräfte unter Woko von Rosenberg und den Kuenringern wurde von ihm abgeschnitten und mußte sich, nachdem er sich durch neun Tage in einem befestigten Turm verteidigt hatte, ergeben' (Vancsa a. a. O. S. 508). ‚Auch die Kuenringe Albero und Heinrich ... waren unter denen, welchen die Bayernherzoge freien Abzug gewährten. Dieser Zug scheint d i e l e t z t e k r i e g e r i s c h e U n t e r n e h m u n g gewesen zu sein, an der Albero a n O t t o k a r s S e i t e teilnahm' (Frieß a. a. O. S. 94). ‚Ottokar blieb nichts übrig, als Frieden zu schließen' (Vancsa a. a. O. S. 508).

Die Sache war also für die uns näher berührenden Teilnehmer an dem Zuge noch glimpflich abgelaufen, erklärt aber doch die ärgerliche, wenn auch nicht haßerfüllte Stimmung des Gedichtes gegen die Bayern, an deren Spitze wir hier in der Geschichte ein Brüderpaar, vergleichbar Gelfrat und Else im Biterolf, finden, wie sich uns bei Astold und Wolfrat schon wiederholt der Gedanke an Albero und Heinrich von Kuenring aufgedrängt hat.

[36] ‚Nach Herzog Ottos Tode (November 1253) hatten seine Söhne Ludwig und Heinrich das Herzogtum Bayern geteilt wobei jener Ober-, dieser Niederbayern bekam und dadurch der eigentliche Nachbar Ottokars wurde' (Vancsa a. a. O. S. 507 f.).

Wolfrat und Astold sind reich: sie vermögen es, das ganze an der Traisen rastende Heunenheer zu verpflegen. Daher ‚lassen sie sich selbst von Biterolf beim Abschiede ihre wertvolle Hilfe nur mit Dank lohnen. V. 13068: *die nâmen danc für den solt*‘ (Rauff a. a. O. S. 58). ‚Besonderes Gewicht legt aber der Dichter auf ihre Unabhängigkeit‘ Etzeln gegenüber. Die Stellen sind auch schon von Rauff herangezogen worden: In V. 1084 f. sind sie es

die Etzel noch nie gewan
im ze friunde bî ir tagen.

In V. 7685 heißt es:

Wolfrât unde Astolt,
an den Etzelen golt
kunde nie niht verrân

und in V. 10717 ff.:

Wolfrât unde Astolt:
die dorften Etzelen golt
niht dar umbe hân genomen
daz von in beiden wære komen
sô maneger ûf den ende.

Auch dies läßt einen Vergleich mit bestimmten geschichtlichen Verhältnissen zu. Besonders die Stelle V. 7685 ff. enthält, scheint mir, einen Hieb auf Standesgenossen der Brüder, bei denen das Gold eines Königs von Ungarn ‚verfangen‘ hatte, die sich dieser damit *ze friunde* (V. 1085) gemacht hatte: und in der Tat, als Bela ‚im . . . Jahre 1253 noch einmal einen letzten Versuch machte . . ., den Böhmen die Beute zu entreißen, . . . standen sogar einige österreichische Edle, namentlich aber die Mehrzahl der Steirer auf Seite der Ungarn‘ (Vancsa a. a. O. S. 499 f.), während sich die Kuenringer und viele andere Österreicher schon im Jahre 1251 an Ottokar angeschlossen hatten, Albero wahrscheinlich in den Krieg gegen die Ungarn auf dessen Seite ‚tätig eingriff‘, jedenfalls aber ‚während der Zeit meistenteils in der Umgebung Ottokars sich befand‘ (Friess a. a. O. S. 90 ff.) und Heinrich im Jahre 1252 schon den ihm von dem Böhmenkönige verliehenen Titel eines *zuppanus* führte (ebenda S. 167).

Wie es nun auch mit dem Verhältnis Astolds und Wolfrats zu den Kuneringern, Hademars von Steiermark zu einem Angehörigen des Geschlechtes der Lehensträger von Burg Steyr stehen mag, sicher ist, daß der Dichter des Biterolf auf Zuhörer aus den Kreisen des Adels von Österreich und Steiermark gehofft hat. Eine Scheidung der beiden Länder ist hier nicht nötig und geschichtlich auch kaum möglich, denn einerseits ‚hatten manche steirische Ministerialen . . . größeren Besitz in Österreich erworben, wie z. B. die Liechtensteine um Feldsberg oder etwas später bei Mödling' (Vancsa a. a. O. S. 435), andererseits hatte z. B. Albero V. von Kuenring ‚durch seine Vermählung mit Gertrude, der Erbtochter Liutolds von Wildon, als Lehen von Passau die Burg Steiregg an der Donau, Gülten zu Wels [im steirischen Traungau] und in der Riedmark, sowie in [dem Gebiete der heutigen] Steiermark Besitzungen, Untertanen und Gülten zu Wildon, den Markt Weix,[37] die Veste Gutenberg . . .,[38] die Rugersburg[39] und mehrere andere erhalten' (Frieß a. a. O. S. 98).

Gemeinsam war gewiß allen diesen Adeligen der Wunsch, die Fremdherrschaft loszuwerden, also den Österreichern und Traungauern, aus der Herrschaft Ottokars unmittelbar unter das Reich zu gelangen (im Traungau war sogar ‚ein böhmischer Adeliger, Woko von Rosenberg, für die richterlich-administrative Leitung bestellt', Vancsa a. a. O. S. 506). Wenn sich der neugewählte deutsche König Alfons von Castilien bei ihnen niederließ und etwa die Einkünfte seiner Erblande hier verzehrte, hatten sie gewiß nichts dagegen einzuwenden: Nachdem der Dichter des Biterolf von Dietleib, seinem Vater und seiner Mutter erzählt hat V. 13486 ff.:

ze Stîre brâhten sie sint
ir role und ir gesinde gar,

fährt er fort:

dar nâch muose in dienen da
der gelt von ir lande

[37] ‚Weiz nordöstlich von Graz.' Pirchegger.

[38] Hier nennt Friess auch Radkersburg, dieses aber irrtümlich'. Pirchegger.

[39] Die Riegersburg bei Feldbach südöstlich von Graz

und ich glaube, unter *ir lande* ist Biterolfs spanisches Reich zu verstehen. Es heißt sodann

und stolze wîgande.
sô er bedorfte, der kam im vil.

Hier ist die vorsichtige Einschränkung: *sô er bedorfte* bezeichnend: die *stolzen wîgande*, also Männer höheren Ranges, die Anspruch auf leitende Stellung erheben konnten, sollen also nicht im Lande bleiben, denn sie konnten den einheimischen Adeligen Lehen, Ämter und reiche Erbinnen wegfischen. Tatsächlich beschuldigten nicht gar viel später ‚die österreichischen Landherren den Herzog Albrecht I., *quod nihil daret eis, nisi Suevis suis* [also seinen engeren Landsleuten, besonders den Herren von Landenberg und von Wallsee] *et quod omnes proventus terrarum suarum* [Österreich und Steiermarks] *transmitteret ad Sueviam* [also das Gegenteil von dem tue, was im Biterolf von dem neuen Gebieter erzählt wird] ... *et quod nobiles dominas viduas et divites relictas de terra coniugio quandoque vi copularet Suevis suis*[40] ... womit auch der steirische Reimchronist übereinstimmt' (Friess, Herzog Albrecht I. und die Dienstherren von Österreich in der Habsburger Festschrift von 1882, S. 76) und diese Beschwerden gehörten zu den Gründen des Aufstandes vom Jahre 1295/96.

Zu *Sintram dem Kriechen* hier nur so viel: Der Beiname verliert viel von seiner Seltsamkeit, wenn man sich erinnert, daß bei Geschichtsschreibern des Mittelalters ‚*Graecus* ein Gesamtname für Slawen überhaupt ist. . . . Denselben Sprachgebrauch finden wir aber auch noch einzeln im mhd. Epos, z. B. [eben in unserem Gedichte] wenn es von Dietleib und Biterolf V. 3650 ff. heißt: *er kôs für einen Kriechen den vil kindischen man: dô kôs für einen Pôlân der junge den alten*' (Müllenhoff Zs. f. d. A. 10, S. 166). So begreift man auch den slawischen Namen *Wizlân* in der Verbindung *von Kriechenlant* in Dietrichs Flucht V. 472 f. Den Beinamen *der Krieche* in diesem Sinne kann ein österreichischer Adeliger auf mancherlei Art erworben haben: etwa weil sein Vater oder ein anderer Vorfahr mit einer

[40] Aus der Continuatio Vindobonensis.

Slawin[41] aus dem Osten oder Süden[42] vermählt war oder weil er selber oder einer seiner Ahnen einen Zug in eines dieser slawischen Länder mitgemacht oder sich dort eine Zeitlang aufgehalten hatte. Jedenfalls ist diese Bezeichnung in einer Dichtung nicht auffallender als der Name *Priuzen* oder *Priuzel*,[43] den in der Geschichte zwei österreichische Ministeriale führen, Brüder, von denen wir in anderem Zusammenhange bald werden sprechen müssen.

Noch mehr aber empfiehlt sich schon durch seine Einfachheit ein Gedanke Pircheggers: ‚Friedrichs II. des Streitbaren Mutter, Theodora, und seine erste Gattin, Sophia, sind tatsächlich Griechinnen gewesen und haben jedenfalls Gefolge mitgebracht.'

Wo sich der Dichter die Burg dieses Sintram *von Kriechenlande* gedacht hat, dafür ergibt sich aus dem Biterolf nur so viel, das aber aus V. 1100 zusammengehalten mit V. 1106 ff. mit Sicherheit, daß sie im Osterlande, u. zw. östlich von Mautern gegen Ungarn hin, zu suchen ist. Nun

41 Krones, Forschungen S. 29, erklärt ‚den längeren Fortbestand eines slavischen oder ‚windischen' Hochadels oder doch freier Grundherrengeschlechter dieses Volkstums, die in ihren Resten bis ins 12. Jahrhundert auch der karantanischen oder steierischen Mark angehören, andererseits in Versippung oder Verschwägerung mit dem vorherrschend gewordenen deutschen Hochadel traten und in ihm aufgingen'. Das ist bei den Familienverbindungen zwischen Österreich und Steier auch für uns nicht bedeutungslos.

42 Denn an Tschechen möchte ich bei dem Worte Kriechen im Biterolf doch nicht denken. Verbindungen mit solchen und Beziehungen zu Böhmen ergaben sich allerdings für Österreicher schon aus der Lage der Länder und lassen sich auch im einzelnen nachweisen. So war Gisela von Kuenring (gestorben 1266) mit einem Schetsko von Budweis vermählt (Friess, Die Herren von Kuenring, Stammtafel D). Heinrich V. von Kuenring-Weitra (gestorben 1281) hatte eine uneheliche Tochter König Ottokars, Elisabeth, zur Frau (ebenda, Stammtafel III und S. 170 f.). — Edward Schröder macht darauf aufmerksam, daß die Hardecker ‚auch in Böhmen begütert waren'. Zs. f. d. A. 29, S. 356.

43 Rauff a. a. O. S. 30, Anm. 1, legt die ansprechende Vermutung vor, daß die beiden Brüder sich den Beinamen durch ihre Teilnahme an einem Zuge gegen die Preußen erworben haben', die damals (vor dem Jahre 1245, vgl. ebenda S. 31) in Österreich ‚noch als etwas ganz Besonderes gegolten haben muß'.

kommt — allerdings ohne den Beisatz *von Kriechenlande* oder *der Krieche* — der *küene Sintram* auch in der Klage vor (Lachmann 1111):

den helt man wol bekande: er het [saz BCD] bî Ôsterlande ein hûs an Ungermarke stât: Püten noch den namen hât.

Mit Wilhelm Grimm (D. H.-S.[3] S. 126) nehme ich an, daß der Sintram des Biterolf derselbe sein soll: der Dichter dieses Epos hat den Namen wohl aus der Klage genommen. Schon Wilhelm Grimm hat aus dem Verse 1100 des Biterolf geschlossen, daß Sintram ‚auch im Osterland seinen Sitz hat' (ebenda). Nur das ‚auch' kann ich nicht gelten lassen, denn nach der Klage hat er ihn nicht *in*, sondern *bî Ôsterlande*, und vor dem Jahre 1254 gehörte *Püten* auch gar nicht zu Österreich, sondern zu Steier. Hat sich nun auch der Dichter des Biterolf die Burg Sintrams in oder bei Pütten gelegen vorgestellt, so würde das im Zusammenhange damit, daß er ihn im Osterlande wohnen läßt, beweisen, daß er Pütten zu Österreich rechnet, was er nach dem Ofner Frieden, durch den ‚das Wiener-Neustädter—Püttener und Gutensteiner Gebiet Österreich einverleibt wurde' (Vancsa a. a. O. S. 501) wohl tun konnte. Als Vertreter dieses Gebietes steht dann Sintram neben Astold und Wolfrat aus dem altösterreichischen Osterlande und neben Hadebrant *von Stîrmarke* aus dem Lande, das eine selbständige Stellung neben Niederösterreich einnahm und bald auch einen eigenen Namen, Oberösterreich, erhielt. Diese Annahme hat viel Wahrscheinlichkeit in sich.

‚Aus dem Püttner Gebiet' kennt Vancsa (a. a. O. S. 358 f.) ‚freie Herren von Flatz (bei Neunkirchen)' und zahlreiche Dienstmannen der steirischen Ottokare, wie die Herren von Hohenstaff (Hohenstauf) und die von Fronberg. ‚Edle von Pütten, Hohenstauf, ‚Froberch' (?)' erscheinen als Zeugen auch in dem Schutzbriefe des Herzogs Leopold VI. vom 9. Dezember 1197 für das Kloster Heiligenkreuz (Krones, Forschungen, S. 120).

Astold und Wolfrat, Sintram und Hadebrand sind also Vertreter des Standes, für dessen Angehörige der Dichter des Biterolf sein Werk verfaßt hat, und auch ihrer Heimat.

Sinn für Poesie war in den adeligen Geschlechtern der österreichisch-steirischen Lande in jenen Zeiten nachweisbar vorhanden. Es sind damals aus ihnen selber Dichter hervorgegangen. So begegnet uns unter den 'sangeskundigen Rittern in der Umgebung des Herzogs' Friedrich II. Rapot III. von Falkenberg:[44]

zykâ, wie schôn der vogel sanc,
von Valkenberc der alt Rapot,

rühmt ihn der Seifried Helbling XIII V. 43 f.[45]: und doch war er nach dem Frauendienst Ulrichs von Liechtenstein ein Raubritter:

er was ein übel zornic man,
er het mit rouben vil getân:
daz was in Œsterrîch wol schîn.
er was unholt dem herren sîn.
Swaz daz lant herren ie gewan,
den wart er selten undertân: . . .
sîn bürg man dikke nider brach (474, V. 29 ff.).

Wir kennen ferner als Dichter Hartwig von Raute aus einem oberösterreichischen Geschlechte (Kummer, Herrand von Wildonie, S. 65), die Steirer Ulrich von Liechtenstein und Herrand II. von Wildon,[46] den von Sounecke (ebenda S. 84)[47] und den Stadecker (ebenda).[48] Auch der von *Scharphenberc* darf hier wohl genannt werden.[49] Als Ritter ist

---

[44] Roethe, Die Gedichte Reinmars von Zweter, S. 36.

[45] 'Rapot III. v. V. ist vor 1281 gestorben. Die Stelle erweist ihn als Dichter.' Seemüller, Seifried Helbling S. 297.

[46] Urkundlich 1248 bis 1278 nach Kummer a. a. O. S. 20, 76.

[47] Nach demselben einer der Söhne Konrads I., 'die zwischen 1230 und 1240 geboren waren', S. 84.

[48] Nach Weinhold (Sitzungsberichte der kaiserl. Akademie der Wissenschaften, phil. hist. Kl., Bd. 35, S. 162) dem Kummer beistimmt, Rudolf II., urkundlich 1243—1261.

[49] 'Als 'Grenze' seiner Tätigkeit läßt sich allerdings nur angeben 'Neidharts Blüte und die Vollendung der Pariser Hs.' (Kummer a. a. O. S. 77). Das Geschlecht stammte zwar aus Krain, war aber in die Geschicke der angrenzenden Lande Kärnten und Steiermark so eng verflochten, daß man die Glieder desselben als Angehöriger aller drei Länder betrachten kann' (ebenda).

wahrscheinlich auch der Österreicher Konrad von Haslau zu betrachten,[50] ein ‚Sprößling des angesehenen Adelsgeschlechtes der Haslauer'.[51]

Aber auch freigebige Gönner der Dichtkunst, was für den Verfasser des Biterolf vielleicht noch wichtiger war, fehlten in diesen Kreisen damals nicht. Von dem Grafen Wilhelm von Heunburg aus einem Kärntner Hause, das aber ‚durch Güterbesitz mit dem Steirerlande in Verbindung steht' (Krones, Forschungen, S. 114), bezeichnet es der Bruder Wernher als allgemeine Meinung (56, V. 5 ff.):

‚got miltern hêrren nie geschuof
wan Wilhalm grâf von Hiunenburc, der ist der gernden ôstertac!
Dane hœret niwan bieten zuo
die hende, swer sîn guot enphâhen welle.'
nu saget, wer sô grôze milte in al der werlde noch getuo?
swaz man der gebenden vürsten vür gezelle.
des milten Salatînes hant gesæte nie sô wîten schatz.
noch nieman, der ie wart geborn; des sî nû al der werlde tratz!

Auch Ulrich von Liechtenstein kennt ihn als *von Hiunenburc den milten man* (Frauendienst S. 65, V. 19, S. 81, V. 7) und ‚seine Freigebigkeit ist zu einer volkstümlichen Überlieferung geworden, das ersieht man aus zwei Stellen des steirischen Reimchronisten, der ihn natürlich nicht mehr selbst gekannt hat, . . . V. 2675 ff. und V. 16338 ff.' (Schönbach, Wiener Sitzungsberichte, Bd. 150, S. 47). ‚Er scheint von 1180—1249 gelebt zu haben' (ebenda). Diese Eigenschaft ging mit anderen auf seinen Sohn Ulrich über, dessen Verhalten im Jahre 1278 derselbe Chronist in V. 16350 f. preist: *milt und an manheit veste ist der sun wol nâch im gerâten, als ich noch vernim und ouch von der wârheit weiz.* Und kurz vorher hat er von ihm berichtet: *daz er sî fruot, milt und menlich gemuot, daz ist von arte im geslaht* (V. 16329 ff.).

---

[50] Seemüller, Wiener Sitzungsberichte Bd. 102, S. 657 f.

[51] Guppenberger, Anteil Ober- und Niederösterreichs an der deutschen Literatur usw., Programm von Kremsmünster 1871, S. 50. Ein Mann dieses Namens kommt urkundlich 1269 vor (ebenda).

‚Sigeher preist die beiden Brüder **Wernhart und Heinrich Preussel** [österreichische Ministeriale] in einem vor 1267 [52] gedichteten Spruche wie Könige' (Kummer a. a. O. S. 63). Er redet den König Artus an:

Lebtestu noch, ich wolt' dir geben
zwene gerte ritter, wol nach herren leben,
die dir wol zæmen an diner tavel runde:
Ahi wie man ir hohen pris, ir werdekeit
in Œsterriche siht glesten!
die Prinzen teilen silber, golt, ros, rich in kleit
den kunden und den gesten;
Wernhart(s), Heinrichs lip treit heldes muot:
lebte Artus, die zwene die het er wol verguot.
ir triuwe ist ganz, ir lop hat niht gebresten (vd. Hagen M. S. II. S. 362).

Im Seifried Helbling sind es zwei österreichische Adelsgeschlechter, an denen ‚ein besonderer Anteil des Dichters sich ausspricht, die **Hardecker** und die **Kuenringe**. . . . Unter der Schar der *Milte* wird Graf Liutolt von Hardeck [53] genannt (VII Z. 370 ff.): *silber unde golt gab er sô bald von sîner hant sam iz an die vinger brant*, und zwar unter den österreichischen Edlen er allein. Ebenso zeichnet er die Kuenringe aus.' Sein ‚persönliches Verhältnis' zu einem von diesen ‚wird am wahrscheinlichsten auf Albero V. von Kuenring [† 1260] zurückführen. XIII, 33 läßt ein freundliches Verhältnis zu den beiden jüngeren Linien

[52] Dem Todesjahre Heinrichs des Preussels. Die Brüder kommen auch bei Ulrich von Liechtenstein im Frauendienst vor, zuerst S. 469, V. 22 (im Jahre 1240). Heinrich, ‚in dem Kriege zwischen König Ottokar und dem Ungarnkönig auf Belas Seite, nannte diesem vor der Schlacht bei Kroissenbrunn . . . die einzelnen Scharen Ottokars' [österr. Reichschronik V. 7201 ff.] (vd. Hagen, M. S. IV, S. 371, Anm.).

[53] Er erscheint in einer Urkunde von 1254 (Seemüller, Seifried Helbling zu VII, V. 371, S. 369). ‚Die Hardecker . . . spielen unter Ottokar eine wichtige Rolle. Der Hardecker, Graf von Maidburg, führt das Heer des Königs gegen Bela IV. 1260.' (Derselbe, Wiener Sitzungsberichte Bd. 102, S. 587.) ‚Seine Neffen Otto und Konrad . . . fallen in dem Gefechte gegen die Ungarn bei Statz 1260'. (Derselbe, Seifried Helbling zu XIII, V. 15, S. 295.)

(Dürnstein und Weitra-Seefeld) erschließen. Leuthold [von Dürnstein, 1243—1312] wird hier (Z. 39) überdies noch als besonders freigebig gepriesen. Um 1296 aber hat sich die Gesinnung des Gedichtes diesem gegenüber geändert. . . . Wenn daher XV 167 ff. Leuthold . . . neuerdings wegen seiner Freigebigkeit gepriesen wird, so muß der Dichter sich inzwischen . . . mit ihm versöhnt haben' (Seemüller, Wiener Sitzungsberichte, Bd. 102, S. 586 f.).[54]

Auch in anderen Gedichten wurden die Kuenringer gepriesen. So ‚erzählt ein Gedicht von der Stiftung des Nonnenklosters zu Meilan durch die Kuenringer . . .' Es ‚enthält 835 Verse und mag gegen Ende des 13. Jahrhunderts entstanden sein, wie aus der Sprache zu erkennen ist. . . . Weit trockener . . . ist ein Gedicht, das dem Abte Ebro von Zwettel (1273—1304) zugeschrieben wird. Es soll die Stifter dieses Klosters, die Kuenringer, verherrlichen, beschäftigt sich aber fast nur mit deren Genealogie und ihren Vergabungen an das Kloster' (Guppenberger a. a. O. S. 13). Ganz uneigennützig werden wohl auch diese Dichter nicht ‚gesungen' haben.[54]

Rauff (a. a. O. S. 61 ff.) ist der Ansicht: ‚Vermutlich hat unser Dichter [der des Biterolf] bei der Abfassung seines Werkes einen bestimmten adeligen Ritter seiner Heimat im Auge gehabt, den er als Landpfleger eingesetzt und schließlich als selbständigen Herrn anerkannt zu sehen wünscht.'

[54] Eine Vermutung Guppenbergers, Reinmar von Zweter sei in Zwettel unter den ‚mächtigen Kuenringern' aufgewachsen (a. a. O. S. 44), ist von Roethe (Reinmar von Zweter S. 8 f.) schlagend widerlegt worden, doch im allgemeinen urteilt auch dieser nach der Stellung, die ‚die Herren von Kuenring, unter den österreichischen Adelsgeschlechtern eines der mächtigsten', am Hofe der Babenberger einnahmen: ‚Es wäre . . . schon denkbar, daß ein Sänger am Hofe dieser vornehmen Ministerialen sich aufgehalten hätte' (ebenda). — Einen Lobspruch Bruder Wernhers auf einen Herrn von Ort (am Traunsee in Oberösterreich) übergehe ich, weil er sich nach Schönbach (Wiener Sitzungsberichte, Bd. 148, S. 69 ff.) auf einen schon im Jahre 1229 gestorbenen Hertnit von Ort bezieht. Doch nehme ich auch aus Schönbachs Ausführungen eine allgemeine Beobachtung herüber: daß sich ‚Härte und Grausamkeit der Herren zuweilen mit dem Lobe der fahrenden Sänger wunderlich vertrugen' (ebenda S. 71).

Und er möchte ‚in dem Publikum des Dichters eine bestimmte Persönlichkeit erkennen, für die im engeren Sinne unser Epos verfaßt worden ist. Unter den zahlreichen österreichischen und steirischen Adeligen, die sich an dem verwickelten politischen Leben jener Zeit lebhaft beteiligt haben, scheinen für diese Frage die Herren von Meissau in Betracht zu kommen. Sie gehörten einem der vornehmsten Adelsgeschlechter Österreichs an; Herr Otto von Meissau bekleidete lange Zeit angesehene Stellungen in der Verwaltung des Landes: in den Jahren 1256 und 1262 ist er als *iudex provincialis*, als oberster Landrichter von Österreich, urkundlich bezeugt. . . . Das Wappen der Herren von Meissau zeigt ein schwarzes Einhorn — und es ist auffällig, daß in unserem Gedichte gerade der Hauptheld, Biterolf selbst, auch auf dem Schilde ein Einhorn trägt (V. 10814, 10831). Es liegt die Vermutung nahe, daß unser Dichter damit auf das Wappen der Herren von Meissau anspielen, daß er sie als seine besonderen Gönner in seinem Epos verherrlichen wollte.‘ Rauff schließt also, ‚daß ein Sänger aus den österreichischen Landen den Biterolf . . . vermutlich für die österreichischen Herren von Meissau als seine besonderen Gönner verfaßt hat.‘ Wir haben uns aber schon oben (S. 54 ff.) der Auffassung angeschlossen, daß unter dem *einhorne* nicht Biterolfs Wappen, sondern die über seinen Schild gezogene Haut eines Einhorns zu verstehen ist. Auch wäre es wunderlich, daß der Dichter einen Herrn von Meissau als König spanischer Reiche eingeführt hätte. Reichsfürsten zu werden, konnten diese Ministerialen (vgl. Vancsa a. a. O. S. 505) bei allem Selbstbewußtsein doch gleichfalls nicht hoffen und als ‚selbständigen Herrn‘ hat sich der Verfasser des Biterolf einen weit Höheren, Mächtigeren und Reicheren gewünscht. Aber daß er unter anderen auch an Herren von Meissau als seine Zuhörer gedacht hat, will ich gar nicht bestreiten. Denn allerdings gehören auch sie zu den Vornehmen der Länder, für die er offenbar gedichtet hat. Und auf jenes oben erwähnte Gedicht, ‚das von der Stiftung des Nonnenklosters zu Meilan durch die Kuenringer und dessen Verlegung nach Krueg, von nun an St. Bernhard genannt, erzählt, . . . folgen noch zwei Bruchstücke, die von Meissauern erzählen, in deren

Schutz jenes Kloster St. Bernhard übergegangen war' (Guppenberger a. a. O. S. 13). Allerdings sind diese Bruchstücke nach ihrem Inhalte nach der Schlacht auf dem Marchfelde (1278) entstanden, aber ihr Verfasser setzt offenbar bei den Herren von Meissau Empfänglichkeit für Poesie voraus und das kann auch ein früherer getan haben, also etwa auch der Dichter des Biterolf. Ich stimme also Rauff völlig in der Folgerung zu, daß dieses Werk ,für ein Publikum von Rittern und Adligen verfaßt' ist, kann mich ferner gleich ihm der Vermutung nicht erwehren, daß er auch an bestimmte einzelne Angehörige dieses Standes gedacht hat, und daß ihm solche auch bei Gestalten seiner Dichtung wie Hadebrand *von Stiremarke*, Astold und Wolfrat von Mautern, Sintram *dem Kriechen* vorgeschwebt sind, halte es aber noch nicht für zweckmäßig, diese Helden bestimmten geschichtlich bezeugten Männern gleichzustellen. Gewiß hat der Dichter des Biterolf auf ein größeres Publikum gerechnet: Je mehr Leute an seinem Werke Freude oder Gefallen fanden, desto mehr Vorteil und Ehre durfte er sich ja versprechen.[55]

---

[55] Nicht aufrecht erhalten läßt sich eine Trennung, die Richard Müller (Zs. f. d. A. 31, S. 100) durchführen wollte: ,Was in Niederösterreich Anteil hat an dieser [der mhd.] Litteratur, es versetzt uns, von Wien abgesehen, nicht in die auf dem rechten Ufer der Donau liegenden, im Süden nach den Alpen verlaufenden beiden Viertel des Wiener Waldes, sondern in die dem linken Donauufer angehörigen und gen Norden nach Mähren und Böhmen sich erstreckenden beiden Manhartviertel.' Und weiter: ,Jenseits der Donau, im wald- und rebenreichen Hügellande des Manhartgebirges, saßen die mächtigsten Adels- und Ministerialengeschlechter des Landes; wenn wo im Lande außer Wien, so war in diesen Kreisen auf Verständnis und Vorliebe für Poesie zu rechnen: aus diesen Geschlechtern giengen die wenigen Mäcenaten hervor, welche der mhd. Dichtung in Niederösterreich erstanden . . ., die Hardecker, die Kuenringer, die Preußel . . .; eben dieselben Geschlechter werden auch gefeiert in den nicht etwa lateinisch, sondern deutsch abgefaßten Reimchroniken der Klöster dieses Landstriches, der Chronik von Zwetl und der von SBernhard bei Krug.' Müller nennt aber selbst Dichter, die gewiß oder vielleicht aus den Vierteln des Wienerwaldes stammen. Die genannten Geschlechter waren mit denen des südlichen Landesteiles und der Steiermark verschwägert und hatten auch dort Besitz. Und was die Fruchtbarkeit betrifft, so gibt und gab es Reben und Wald auch

Wir können nun der Frage nach der Heimat des Biterolf naher treten. Der Gedanke, Steiermark in dem Sinne, den dieser Name in dem Lobgesange des Biterolf hat, derart zu verherrlichen, entstammt gewiß diesem Lande selber, also dem bis 1254 steirischen, dann oberösterreichischen Traungau, entstammte also gewiß dem Gehirn eines Mannes, der bis zum Jahre 1254 ein Angehöriger des Herzogtums Steiermark gewesen war und sich auch darnach als ‚Steirer‘ fühlte, wie er denn auch seine engere Heimat noch darnach als *Stîrelant* oder *Stîremarke* feiert — oder feiern läßt. Denn ob dieser Mann der Dichter selber war oder etwa einer der Großen des Landes, und weiter, wenn letzteres der Fall war, ob er mit der Ausführung jenes Gedankens einen Traungauer oder einen anderen betraut hat, wissen wir nicht. Dem Gebiete der österreichischen Mundart im weiteren Sinne hat der Dichter jedenfalls angehört und die Begeisterung, mit der er von seinem kleinen, aber wertvollen Lande spricht, sieht nicht gemacht aus. Vogt entscheidet sich im Grundriß[2] II S. 245 dahin: ‚Die Heimat der Dichtung ist zweifellos eines der österreichischen Länder: wahrscheinlicher das Donautal als die früher vermutete Steiermark.‘ Es ist sehr wohl möglich, ja, wenn man von dem ersten Keime der Dichtung spricht, sicher, daß das Donautal und doch zugleich die Steiermark ihre Heimat ist, nämlich das steirische Donautal, so seltsam diese Verbindung von Vorstellungen jeden anmuten muß, der bei den Namen Steier, Steiermark nur an das heutige Land Steiermark denkt.

So erledigen sich auch die an sich gewiß beachtenswerten Bedenken, die Richard Müller (Zs. f. d. A. 31, S. 93) gegen Steiermark als Heimat des Biterolf[56] erhebt. Auch er unterscheidet ‚das den Alpen angehörige Innerösterreich

südlich der Donau. Wein weniger, Wald sogar mehr als im Norden. Damit will ich die Wichtigkeit der Viertel des Manhartsberges für die mhd. Literatur nicht bestreiten, und andererseits kommen die Bemerkungen Müllers über den Adel des Landes dieser Arbeit nur zugute.

[56] Auch die Kudrun und die Klage will er nicht diesem Lande zusprechen. Da wir hier nicht die Heldensage in Steiermark, sondern Steiermark in der Heldensage behandeln, brauchen wir hiezu nicht Stellung zu nehmen. Beim Biterolf aber hängt beides zusammen.

(Steier und Kärnten)‘ von den ‚beiden österreichischen Donautälern‘ und wieder ‚den großen Bogen vom unteren Inn bis an die Ostgrenze Niederösterreichs‘ von ‚Steier und Kärnten‘. Steier reichte aber eben ins Donautal und in jenen großen Bogen hinein, konnte also dort ganz wohl von der ‚vermittelnden Macht der Donau‘ berührt werden, die Müller mit Recht auch für die Verbreitung der Heldensage in Anspruch nimmt, deren ‚Gestalten seit dem Anfange des XII. Jahrhunderts von Baiern her ins Land ob und unter der Enns eindringen, wobei das Innviertel als Anstoßecke eine besondere Wichtigkeit betätigt‘. An das Innviertel stößt auch der Traungau. Alle Gründe also, die für das Donautal und gegen Steiermark südlich von Pyhrn und Semmering geltend gemacht werden, sprechen für unsere Annahme.

Ganz hinwegfallen muß die folgende Unterscheidung, die derselbe Gelehrte vornimmt: ‚Im Gegensatze zu Niederösterreich, das in der kurzen Blütezeit der mhd. Literatur durch seine schöpferische Teilnahme am höfischen Minnesang und an der volksmäßigen Epik seine Kraft bewährt hatte, trat die Steiermark erst in der Zeit der Nachblüte auf den Plan. Sie ward vor allem bedeutend durch die verspätete Energie, mit der ihr Adel sich auf die Pflege der höfischen Epik und der höfischen Ideale warf‘ — denn nach unseren Erwägungen ist auch der Biterolf in der Zeit der Nachblüte entstanden und kann auch zur höfischen Epik nicht in Gegensatz gestellt werden, da er in Form und Auffassung zu viel mit ihr gemein hat. Dagegen können wir Schönbachs Worte, auf die sich Richard Müller beruft, auch unter der Voraussetzung ohne weiteres unterschreiben, daß bei ihnen auch an den steirischen Traungau gedacht werde: ‚War doch die Steiermark im XIII. Jahrhundert productiv wie weder vorher noch nachher: Blüte des Volksepos, freie Nachahmung des höfischen, Minnesang und geistliche Dichtung, Geschichtschreibung und starke politische Arbeit . . . nebeneinander. . . . Der Aufschwung der Steiermark in diesem Jahrhundert wird doch in Verbindung gesetzt werden müssen mit der wenig beengten Herrschaft, welche eine sonst stürmische Zeit den reichen Adelsfamilien gönnte; aristokratisch ist auch der Lebenshauch, der in allen

Gruppen dieser Leistungen uns noch fühlbar bleibt. Mit dem Auftreten eines energischen Landesfürstentums war die Junkerwirtschaft zu Ende' (Zs. f. d. A. 26, S. 319).

Das alles paßt vortrefflich auch auf den Biterolf, das Steierland zwischen Donau und Alpen und die Jahre zwischen 1254 und 1259.

Damit nehmen wir vom Biterolf Abschied.

Wir wenden uns nun der Untersuchung zu, was unter *Stîre* in den späteren Dichtungen zu verstehen sei.

Während der Laurin A und der Biterolf ausdrücklich die *burc Stîre* als Wohnsitz Dietleibs genannt hatten und auch der Rosengarten A sie gemeint hatte, läßt sich dies aus späterer Zeit nur noch vom Laurin D und von der Stelle im Anhange des Heldenbuches feststellen: Im Laurin A war von Einzelheiten der Burg nichts anderes angeführt worden, als daß in ihrer Nähe eine *linde grüene* stand (V. 734). D behält sie bei (*under einer linden grüene* V. 1158, *under die linden* V. 1167 *ze* [*gein*] *der linden breit* V. 2720, 2732) und bereichert das Bild der Burg um einige Züge: V. 2729 *Biterolf an einer louben stuont*, V. 2743 ff.:

die herren langer niht enbiten.
gein der veste si dô riten,
man vuorte's ûf den palas rîch.

Eine Stelle läßt sogar die Auffassung zu, daß der Dichter von einer Stadt bei der Burg gewußt habe (V. 2739 f.):

die werden helde er [= Biterolf] *dô bat,*
daz si mit im kêrten ze der stat.[57]

Wenn auch die übrigen Angaben so ziemlich auf jede Burg passen, — daß der Bearbeiter von einer Burg des Namens *Stîre* spricht, steht ausdrücklich in V. 1155 und ist auch nach V. 2743 ff. zweifellos.

Dietleibs Land nennt er auch *Stîrmarke* (V. 17, 172, 1962, jedesmal: *starke*), ihn selbst *Stîrære* (V. 93, 113, 120, 154, 1148, 1745, 1942, 2121, 2309, 2361, 2505, 2645). Beides sind Bezeichnungen, die gegenüber A neu sind, aber mit dem

[57] Dies wäre dann die einzige Stelle, an der innerhalb der deutschen Heldensage von der Stadt Steyr die Rede ist.

Biterolf übereinstimmen, den der Bearbeiter gekannt hat (s. o. S. 59, 67).

Der Verfasser des Laurin D hebt von Dietleib zu erzählen an: *Ez lebete in Stîrmarke ein stolzer degen starke* (V. 17 f.), und läßt ihn dann auf der Burg Steier daheim sein. Daraus folgt mit Sicherheit: *Stîrmarke* bedeutet hier: Land um die Burg Steier — wie im Biterolf.

Er hebt den fürstlichen Rang Dietleibs nachdrücklich hervor, läßt helleres Licht auf die Burg und ihre Bewohner fallen und erwähnt vielleicht die ihr zunächst liegende Stadt. Wenn er — ein alemannischer Spielmann — die Burg Steier, wie man daraus wohl schließen möchte, gekannt hat, so muß er gewußt haben, daß sie schon lange nicht mehr zum Herzogtum Steiermark gehörte wie zu der Zeit, da seine Vorlage, der Laurin A, entstanden war. Trotzdem konnte er gleich dieser Dichtung und im Einklange mit den Tatsachen seiner Gegenwart ihren Herrn als mächtigen Fürsten hinstellen, denn damals — um 1300 — gehörte die Feste samt ihrer schon oberösterreichischen Umgebung dem Herzog Albrecht I. von Österreich und Steiermark, der von 1298—1308 auch deutscher König war.[58]

Der Rosengarten D gebraucht nur die Bezeichnung *Stîre*. Da die Fassung D^3 von demselben Spielmanne herrührt wie der Laurin D (Holz, Ausg. der Rosengärten, S. LXXXIX), so gilt von der Bedeutung, die das Wort *Stîre* im Rosengarten D hat, dasselbe, was soeben vom Laurin D gesagt wurde. Aus dem Denkmal selbst läßt sich darüber nichts erschließen.

Ebensowenig ergibt sich aus dem Rosengarten F, was dessen Ausdrücke *Stîre* und *Stîrêre* bezeichnen sollen: den Biterolf hat auch sein Verfasser gekannt.

[58] Hat der Verfasser des Laurin D auch das Herzogtum Steiermark zu Dietleibs Machtbereiche gerechnet, was sich aus dem Gedichte allerdings nicht erweisen läßt, so ist er zugleich mit der Vorstellung des Laurin A zusammengetroffen, die freilich in dieser seiner Vorlage nicht deutlich herausgearbeitet und für den Bearbeiter auch nicht zwingend war. — Unklarheit der Denkmäler und die Möglichkeit sich kreuzender Einflüsse aus der Geschichte, der Literatur und der zeitgenössischen Gegenwart machen auch im folgenden sichere Schlüsse untunlich.

Dietrichs Flucht und die Rabenschlacht, die hier wegen ihrer Herkunft von demselben Spielmanne gemeinsam erledigt werden können, gebrauchen die Namen *Stîre, Stîrelant, Stîremarke, Stîrære.*

Was sie von Dietleib und Biterolf wissen, stammt aus dem Rosengarten A (s. o. S. 75 ff.); auf den Biterolf weist nichts Zwingendes.

Dietleib erscheint durchgängig als Vasall Dietrichs oder Etzels; sein Vater wird als *marcgrâve* bezeichnet, was sonst in keiner Dichtung geschieht.

Eine Burg Steier unterscheidet der Dichter nicht ausdrücklich von dem Lande *Stîre.* Da er aber dem Bereiche der österreichischen Mundart angehört, muß er von ihr gewußt haben, auch, daß sie nicht mehr in dem Herzogtume lag.

Es ist möglich, daß auch Heinrich der Vogler unter dem Lande *Stîre* das Gebiet um die Burg Steier verstanden hat. Wenn der Verfasser des Laurin D um 1300 das Wort — vielleicht unter dem Einflusse des Biterolf — so gebraucht hat, so ist dies für unsere beiden älteren Gedichte nicht unwahrscheinlicher: der Name *Stîre* (*-lant, -marke*) kann etwa 30 Jahre nach der Abtrennung vom Herzogtum und etwa 20 Jahre nach dem Aufkommen einer neuen amtlichen Bezeichnung im Volksmunde noch recht wohl an dem Gebiete um Burg und Stadt Steyr am Steyrflusse gehaftet sein. Den Markgrafentitel haben die steirischen Ottokare, deren Machtbereich sich auch auf den Traungau erstreckte, bis zum Jahre 1180 tatsächlich geführt und eine Erinnerung daran mag die Rabenschlacht festgehalten haben. Sicherheit über die Bedeutung des Wortes *Stîre* (*-lant, -marke*) ist hier freilich nicht zu gewinnen,[59] weil eben mit jener Erinnerung sich auch die verbunden haben kann, daß damals — wie ja noch lange später — der Traungau zum Besitze der steirischen Landesfürsten gehörte. Auch zu den Zeiten Heinrichs des Voglers standen der Traungau und Steiermark unter demselben Herrn.

Wir gelangen nun zu der Virginal B. Wo die Burg Steier lag, braucht ihr rheinischer Dichter nicht gewußt

[59] Klar und deutlich ist ja in der Sache *Stîre* auch der Rosengarten A nicht.

zu haben und es kann ihm auch trotz ausgebreiteter Kenntnis der deutschen Heldensage verborgen geblieben sein. Er unterscheidet auch eine solche nicht ausdrücklich. Von dem Herzogtum Steier aber muß er Kunde gehabt haben und mit dem Namen *Stîre* diese Bedeutung zu verknüpfen, lag nahe genug, auch wenn ältere Dichtungen von einer Burg dieses Namens gesprochen hatten. Als Herzog von Steiermark faßt er denn auch Dietleib auf, wenn er ihm auch nicht den Herzogstitel verleiht: er ist bei ihm ein dem König von Ungarn fast gleichstehender Fürst, wie dies in der Wirklichkeit seinerzeit Albrecht I., der Herzog von Österreich und Steier, in dessen Landen übrigens auch die Burg Steier lag, der Sohn des deutschen Königs, Rudolf I., gewiß war. Hat sich der Verfasser der Virginal B Dietleib zugleich auch als Herrn der Burg Steier gedacht und von deren Lage gewußt, so hätte er die Vorstellung des Laurin A, den er gekannt hat, beibehalten, einen Grund dafür aber in der eigenen geschichtlichen Gegenwart gefunden. Da uns die Virginal B nur in der von E überarbeiteten und stark aufgeschwellten Gestalt vorliegt, können wir nicht sagen, ob sie den Ausdruck *Stîremarke* überhaupt gebraucht hat. In der uns überlieferten Virginal kommt *Stîr(e)* zehnmal,[60] *Stîre(r)lant* 14mal, je einmal *Stîrehelt* und *Stîrer*, dagegen *Stîre(r)marc* — zweimal vor, was zu unseren früheren Beobachtungen (s. o. S. 111) stimmt. Es ist gar nicht ausgeschlossen, daß der Dichter der Virginal B, der das Herzogtum Steiermark gemeint hat, die Bezeichnung *Stîremarke* nie angewendet hat.[61]

Anders, u. zw. merkwürdig anders, steht es mit der Virginal E. Auch hier heißt Dietleib, der in den dieser Bearbeitung eigenen Strophen zum Vasallen des Ungarnkönigs Imian herabgedrückt ist, von *Stîre*; andererseits aber sagt Imian, als er hört, daß seines *bruoder kint* Baldung von Tirol schon ohne ihn *gewîbet* habe: Schade.

ich hete im gerne gegeben
ze wîbe ein junge herzogîn:

[60] Nämlich in Str. 569 zweimal.

[61] Getrennt heißt es allerdings einmal (St. 545, V. 3): *ze Stîre in die marke.* (Die Strophe trägt nach Carl v. Kraus, Zs. 50, S. 91, ‚das Gepräge der Echtheit', d. h. sie gehört B, nicht E an.

Stîrerlant moht sîn eigen sîn,
und solde in êren leben (Str. 538, V. 3 ff.).

Hier ist also *Stîrerlant* offenbar als Herzogtum gedacht und es soll an Baldung gelangen, obwohl es ‚ja bereits im Besitz Biterolfs ist' (v. Kraus Zs. 50, S. 91, der in dieser Rüge Steinmeyer zustimmt) und obwohl dessen Sohn *von Stîre* usw. heißt. Nun ist freilich der Verfasser von E ein arger Sünder — v. Kraus nennt ihn mit Recht ‚ungemein roh' a. a. O. S. 123, einen ‚Stümper' (S. 70) und ‚Pfuscher' (S. 89) und es kommt nicht viel darauf an, ob er in einem Einzelfalle von einem Widerspruche freigesprochen wird. Hier aber liegt, glaube ich, wirklich ein solcher nicht vor. Dietleib heißt in E *von Stîre* nach der Burg, das *Stîrerlant* aber, das Imian seinem Neffen zugedacht hatte, ist das Herzogtum, zu dem seit etwa einem halben Jahrhundert die Burg nicht mehr gehörte. Daß Imian als Oberherr beider Gebiete erscheint, erklärt sich daraus, daß er als König von Ungarn an Etzels Stelle getreten ist, der in älteren Dichtungen stets als Lehensherr Rüdigers und damit Österreichs und oft als Herr oder Gönner Dietleibs *von Stîre* vorkommt. In der Virginal E hätten wir den Fall, daß jenes Land, welches wir Steiermark nennen würden, *Stîrerlant* heißt, während die beiden Male, wo E den Ausdruck *Stîre(r)marc* gebraucht oder (etwa aus B) beibehalt, das oberösterreichische Besitztum Dietleibs gemeint ist,[62] was hoffentlich nach unseren früheren Ausführungen (s. o. S. 110 ff.) den Glauben an unsere Schlüsse nicht erschüttern, sondern im Gegenteil von neuem zeigen wird, wie wenig auf den Beisatz *marc, marke* zu geben ist.

Was sich der Maler der Fresken von Runkelstein unter *Steyr*, Heinrich Wittenweiler unter *Steyrland* gedacht haben, läßt sich nicht sicherstellen.

Alte Kunde aber hat sich noch in den Anhang des Heldenbuches (Wilhelm Grimm, D. H.-S³ S. 216) gerettet. Dort steht: *Dietleib von Steyre auß Steyrmarck, was*

[62] Wohl auch in Str. 990, V. 5, denn offenbar als Führer der hier genannten *herren ûz Stîremarc* erscheint in Str. 994, V. 5, *Dietleip von Stîr.* — Die andere Stelle ist Str. 861, V. 7: *Dietleip von Stîrermarc.*

Bitterolfs sun, der was an der Thůnaw gesessen. Hier wird also die Burg Steier von einem gleichnamigen Lande unterschieden, in dem sie steht und das bis an die Donau reicht, wie sich ja tatsächlich das alte Herzogtum Steier bis zum Jahre 1254 mit seinem Traungau bis an diesen Strom erstreckte.

Jene Unterscheidung machen, ohne aber von der Donau zu reden, sonst nur der Biterolf und der Laurin D.

Woher der Verfasser der Stelle im Anhange des Heldenbuches seine Kenntnis hat, läßt sich nicht sagen.

Auch was sich das Lied von König Ermenrichs Tod unter *der stœre* vorgestellt hat, wissen wir nicht.

Nicht mit Namen genannt,[63] aber wie die Salza als Grenzfluß (V. 183) beweist, sicherlich gemeint ist das Herzogtum Steier, u. zw. mit fast genau der heutigen Nordgrenze, in dem Gedichte von Dietrich und Wenezlan, wie ich Zs. 55. S. 16 ff. zu zeigen versucht habe. Es gilt auch hier als Teil von Etzels Reich, Dietleib aber kommt in den uns erhaltenen Bruchstücken der Dichtung nicht vor, und somit stoßen wir hier zum erstenmal auf einen Fall, wo unser Land unabhängig von diesem Helden eine wirkliche Bedeutung für ein Werk der Heldensage gewinnt, denn die Zuweisung der Steiermark an heunisches, also ungarisches Machtgebiet entsprach bestimmter, aus den geschichtlichen Verhältnissen des Entstehungsjahres 1295/96 nachweislicher und erklärbarer Absicht des Verfassers (ebenda S. 21 ff.).

Nicht nur in der eben genannten Dichtung aber, sondern auch in einer viel älteren und berühmteren, kommt Steier ebenso, nämlich ohne Nennung des Namens, vor, im Nibelungenliede.

Von Rüdiger geleitet zieht die verwitwete Kriemhild als Etzels Braut ins Heunenland. Sie berührt auf dieser Reise Efferding westlich von Linz.

Lachmann schließt zwar eben aus der Stelle, die dies erzählt: ‚Das Land ob der Enns wird [in den Nibelungen laut Str.] 1242 zu Baiern gerechnet‘ (Anmerkungen zu den

[63] Deshalb ist auch das Gedicht in Wilhelm Grimms Deutscher Heldensage unter ‚Steiermark‘ nicht verzeichnet.

Nibelungen, zu Str. 1571, V. 2).[64] Das folgt aber aus der Strophe (Lachmann) 1242 nicht.[65] Sie lautet:

Nu was diu küniginne ze Everdingen komen.
gnuoge ûz Beier lande solten hân genomen
den roub ûf der strâzen nâch ir gewoneheit:
sô heten si den gesten dâ getân vil lîhte leit.

Das braucht nur zu bedeuten: auf der Strecke von Passau (Lachmann Str. 1238) bis gegen Efferding wären räuberische Überfälle der Bayern zu befürchten gewesen. In der Wirklichkeit lag Efferding damals in der reichsunmittelbaren Herrschaft Schaunberg und über diese erstreckte sich seit dem Jahre 1180, also in der Zeit, in der die Strophe gedichtet ist, die Herzogsgewalt des steirischen und nicht mehr die des bayrischen Landesfürsten (Strnadt, Die Geburt des Landes ob der Ens, S. 96). Wir gewinnen damit das Recht, die Stelle in diesem Zusammenhange anzuführen.

Kriemhild zieht dann mit ihrem Gefolge weiter nach Osten das Donautal hinab.

Dô si über die Trûne kômen bî Ense ûf daz velt
dô sah man ûf gespannen hütten und gezelt,
dâ die geste solden die nahtselde hân.
diu koste was den gesten dâ von Rüedegêr getân

(Bartsch, Str. 1304).

Sobald sie die Traun überschritten hatten, betraten sie einen Boden, der ,im Großen und Ganzen seit mehr als einem Jahrhunderte [von dem Jahre 1180 an gerechnet] Privatbesitz der [steirischen] Otakare war, über welchen nunmehr [— wieder 1180 — auch] ihre landesherrliche Ge-

[64] Das Land ob der Enns war damals überhaupt nicht wie in der Gegenwart ein einheitliches Gebiet. Erst zum Jahre 1383 merkt Strnadt an: Nun erst bietet Oberösterreich das Bild eines geschlossenen Ganzen' (Die österr.-ungar. Monarchie in Wort und Bild. Bd. Oberösterreich S. 84.)

[65] Damit will ich nicht leugnen, daß (auch nach 1180 noch) der Traungau als bayrisch bezeichnet werden konnte. Eine Urkunde, die dies tat, haben wir ja selber (s. o. S. 97) angeführt. Es fragt sich jedoch ob dies im einzelnen bestimmten Falle geschehen ist oder beabsichtigt war.

walt ausgedehnt worden ist' (Strnadt a. a. O. ebenda) und der bis zum Jahre 1254 zum Herzogtum Steier gehörte. Und vor den Mauern der steirischen Herzogstadt Enns haben sie übernachtet: ‚Enns ist . . . bereits 1185 als Münzstätte der [steirischen] Ottokare bezeugt.' Diese ‚begünstigten' auch sonst die Stadt, ‚um sich auch einen Anteil an dem immer mehr aufblühenden Donauhandel zu sichern. . . . Es erhielt sogar von Ottokar VI. im Jahre 1190 ein Privilegium mit Stapelrecht und Jahrmarktsbewilligung, in dem auch die Rechte der fremden Kaufleute aus Köln, Aachen, Regensburg und Ulm festgesetzt sind, ein Privileg, das als Vorbild für die späteren österreichischen Stadtrechte von höchster Wichtigkeit wurde. . . . Aus der Ennser Stapelordnung von 1190 geht sogar hervor, daß Lastschiffe von der Donau ab- und in die Enns einbogen und flußaufwärts fuhren' (Vancsa a. a. O. S. 359. 361). Demnach waren also Stadt und Fluß in den Zeiten, da das Nibelungenlied entstand, nah und fern bekannt und der Dichter jener Strophe durfte hoffen, Aufmerksamkeit zu erregen, wenn er ihren Namen nannte.

Es ist nicht recht deutlich, ob das, was im Nibelungenliede weiter erzählt wird, der *vil schœne antphanc* Kriemhildens durch ritterliche Spiele und die Begrüßung zwischen ihr und Gotelind sich noch diesseits oder schon jenseits der Enns (also in Österreich) zugetragen haben soll. In Str. 1301 f. hatte Rüdiger seiner Gattin entboten, sie möge der Königin entgegenreiten *mit den sînen man ûf zuo der Ense* (also bis an diesen Grenzfluß), und das hat sie auch getan. Dann aber heißt es in unmittelbarem Anschluß an das Eintreffen Kriemhildens auf dem ‚Felde' bei der auf dem anderen, bis 1254 s t e i r i s c h e n Ufer gelegenen S t a d t Enns:

> *Gotelint diu schœne die herberge lie*
> *hinder ir belîben* (Str. 1305, V. 1 f.).

Da nun, wie wir gehört haben, auch für die Nachtruhe der Fremden unter den Mauern von Enns Rüdiger schon im voraus auf eigene Kosten hatte sorgen lassen, so scheint es, daß er sich schon hier als Wirt fühlte. Demnach könnte

also seine Frau der Königin auch über die Enns entgegengezogen sein, um sie willkommen zu heißen, und wenn Gotelind dann zu ihr sagt:

nu wol mich, liebiu vrouwe, deich iuwern schœnen lîp
hân in disen landen [disem lande A] mit ougen mîn gesehen
(Str. 1313, V. 2 f.),

so wäre dann mit *disen landen* auch der steirische Traungau gemeint, der ja geschichtlich samt dem übrigen Steier seit dem Jahre 1192 unter demselben Landesfürsten stand wie das Land am rechten Ufer der Enns, Österreich oder im Nibelungenliede die Mark Rüdigers.

Lachmann stellt nur fest: ‚Nirgends wird ausdrücklich gesagt, daß sich Rüdigers Mark westlich bis an die Enns erstrecke' (Anmerkungen zu den Nibelungen, zu Str. 1571, V. 2), und auch Müllenhoff (Zs. f. d. A. 10, S. 162) findet dies nur ‚wahrscheinlich'. Vielleicht erhellt sich das Dunkel durch die Annahme, der Dichter habe sich vorgestellt, daß zwar Rüdigers Mark bis an die Enns reiche, sein Machtgebiet aber auch noch über sie hinaus, wie eben in der Geschichte das Herzogtum Österreich damals von der Enns begrenzt war, der Herzog aber — allerdings in anderer Eigenschaft, nämlich als Landesherr von Steier — auch jenseits dieses Flusses den Wirt machen konnte. Für älter als das Jahr 1192 wird man die Strophen des Nibelungenliedes wohl nicht halten.

Jedenfalls ist aber außer der Traun und der Stadt Enns auch der Grenzfluß des Steierlandes gegen Osten, nämlich die Enns, im Nibelungenliede genannt.

Durch den steirischen Traungau müssen auch Etzels Spielleute Werbel und Swemmel geritten sein, als sie den Königen von Worms die verhängnisvolle Einladung zutrugen, da sie über *Bechelâren* und Passau reisen (Str. 1424, 1427 f.), also am Südufer der Donau. Auch die Nibelungen sind durch dieses Land in den Tod gezogen, denn sie überschreiten in Bayern die Donau und bleiben dann auf deren rechtem Ufer. Aber genannt werden bei diesen Anlässen Örtlichkeiten der Steiermark nicht mehr.

Dies geschieht auch nicht in der Klage, wenngleich auch hier Swemmel auf dem Wege von Pöchlarn nach Passau

(Lachmann 1642 ff.) den Traungau durchwandert haben muß.

Wohl aber führt uns die Klage, wie schon oben erwähnt, in ein anderes altsteirisches Gebiet, allerdings ohne den Namen *Stîre* zu nennen: ‚Nach der Nibelunge Not ([Lachmann] 1320) findet Kriemhild an Etzels Hofe sieben Königstöchter, die sonst der Helche dienten. Die Klage weiß ihre Namen und noch mehr' (Wilhelm Grimm, D. H.-S.[3] S. 125). Unter den sieben *hôchgebornen*, die namentlich genannt werden, erscheint als letzte (Lachmann 1110 ff.):

— — — — — — — — — nâch den kom dô sâ zehant
diu herzoginne Adelint, des küenen Sintrams kint.
den helt man wol bekande: er het bî Ôsterlande
ein hûs an Ungermarke stât: Püten noch den namen hât:
dâ wuohs von kinde diu magt von der ich iu hie hân gesagt.

Da sie als Jungfrau den Titel Herzogin führt und in einer Reihe mit Königstöchtern genannt wird, muß dem Dichter der Klage ihr Vater als Landesherr, als Herzog gegolten haben. Und wirklich war Steiermark, zu welchem Lande Pütten bis 1254 gehörte, seit 1180, also zu der Zeit, innerhalb deren die Klage entstanden ist, Herzogtum.

In dem lateinischen Gedichte Ekkehards I. von Sankt Gallen wird uns nicht erzählt, auf welchem Wege Attilas Heerscharen von der Donau an den Rhein vordringen, auch nicht, wo Hagano und später mit Hiltgund Walthari aus Pannonien nach Westen fliehen. Der Verfasser des mhd. Gedichtes von Walther und Hildegund mag die Beliebtheit, deren sich diese Sage im Südosten Deutschlands erfreute, und die sich auch in der Wahl der Namen dieses Paares für Kinder in Österreich und Steiermark zeigt (Richard Müller, Zs. f. d. A. 31, S. 85), bei seiner ausführlichen Art zu erzählen wohl dadurch Rechnung getragen haben, daß er Örtlichkeiten und Flüsse dieser Länder in seinem Epos nannte, vielleicht auch die Namen dieser Länder selbst, aus deren einem er möglicherweise selber stammte. Aber leider sind die Abschnitte seines Werkes, in denen wir solche Namen suchen könnten, verloren.

Fassen wir nun zusammen, was wir über die Bedeutung des Namens *Stîre* in den Dichtungen der deutschen

Heldensage, wenn auch oft nur als wahrscheinlich, gewinnen konnten.

Ihren Ausgang nimmt die Bezeichnung *Dietleip von Stîre* von der Burg Steier, die nicht in der heutigen Steiermark liegt, aber in der Zeit, als der Name *Stîre* so in die Heldensage eintrat, zum Herzogtum gehörte.

Für den Dichter des Laurin A ist Dietleib *von Stîre* Herr der gleichnamigen Burg und ihres Gebietes und die nächstliegende Vermutung ist, daß er sich als dieses Gebiet das Herzogtum Steiermark in seinem damaligen Umfange dachte, der den nachher und heute noch oberösterreichischen Traungau mit der Burg Steier in sich beschloß.

Dasselbe dürfen wir für den Rosengarten A annehmen.

Der Biterolf hingegen versteht unter Dietleibs Land nur den Traungau samt einem südlich angrenzenden, heute noch steirischen Teile des Ennstales.

Für Dietrichs Flucht und Rabenschlacht ist es ungewiß, ob sie sich unter dem Lande Dietleibs *von Stîre* mehr als ein Gebiet um Burg Steier vorgestellt, d. h. ob sie auch das Herzogtum dazu gerechnet haben.

Das Land um die Burg Steier haben mit dem Worte *Stîre (-marke)* der Laurin D und der Rosengarten D gemeint.

Das Herzogtum Steiermark mit seiner heutigen Nordgrenze, also ohne den Traungau, aber mit diesem unter einem Herrn stehend, schwebte wohl der Virginal B vor.

Zwei Bedeutungen des Namens *Stîre*: das Herzogtum einerseits und das nicht mehr zu diesem gehörende Gebiet um die Burg Steier andererseits scheint die Virginal E zu unterscheiden.

Ohne den Namen *Stîre* zu nennen, sprechen von Örtlichkeiten des Herzogtumes in seiner alten Ausdehnung die Nibelungen und die Klage.

Die Nordgrenze des Steierlandes an einer Stelle, die durch die Änderungen des Jahres 1254 nicht betroffen wurde, kennt und nennt, wieder ohne den Ausdruck *Stîre* in den uns erhaltenen Bruchstücken zu gebrauchen, das Gedicht von Dietrich und Wenezlan.

Von diesen letzten Zeilen aber abgesehen, haben wir an dem Namen Steier wie an einem leitenden Faden fest-

gehalten, um hieher zu gelangen.[66] Es darf uns wohl mit Genugtuung erfüllen, daß es dabei niemals nötig war, in wahrscheinliche Ergebnisse früherer Forschung ein Loch zu stoßen, sondern daß es immer genügt hat, aufzuhellen, zu vereinfachen oder Schwierigkeiten zu beseitigen. Daß der Ausdruck Steiermark selber freilich nicht so eindeutig ist, wie es zunächst scheint, liegt in geschichtlichen Tatsachen begründet und muß mit in den Kauf genommen werden. —

Mit schönem Erfolge hat Karl Droege namentlich an Dichtungen der Nibelungensage und von Kudrun gezeigt, daß ‚die Einführung geschichtlicher und geographischer Namen Anlaß und Anhalt in der Zeitgeschichte hat'. Verdiente Anerkennung hat auch gefunden, was — in derselben Richtung arbeitend — der uns früh entrissene Waldemar Haupt für unsere Erkenntnis der niederdeutschen Sagen von Dietrich und von Dietleib geleistet hat. Beide Forscher aber bekennen ihre Dankesschuld gegen Andreas Heusler und auch ich darf wohl auf meine hier vorgelegten Erwägungen anwenden, was Droege von seinen Untersuchungen aussagt: Gleich diesen bestätigt auch die hier verfolgte Entwicklung der süddeutschen Sage Dietleibs von Steier die Ergebnisse, die Heusler aus dem Überschauen und Betrachten der ganzen germanischen Heldensage gewonnen hat: ‚Die Heldendichter schöpften aus der Geschichte, dem Privatleben, eigener Erfindung und vorhandenem Erzählgute — auch Mythus und Märchen —, u. zw. sowohl die ersten Schöpfer einer Heldensage wie die späteren Umdichter: ein grundsätzlicher Unterschied zwischen beiden besteht nicht.'[67] Daß bei späteren das Mythische weiter zurücktritt, ist begreiflich.

Zu erkennen, was sich Dichter vergangener Jahrhunderte unter dem altehrwürdigen Namen Steier gedacht haben, war ein Ziel dieser in der Steiermark erwachsenen Arbeit. Sie hat uns vielleicht auch andere Erkenntnisse gebracht, aber gewiß die: in Ehren genannt haben ihn alle.

[66] Inzwischen ist Hans Pirchеggers ‚Geschichte der Steiermark' erschienen. Ich verweise daher abschließend auch hier auf dieses Werk.

[67] ‚Geschichtliches und Mythisches in der germanischen Heldensage' in den Sitzungsberichten der preußischen Akademie der Wissenschaften 1909, S. 943.

Inhaltsübersicht des II. Teiles: Steier.

---

13. 6. 27.

Akademie der Wissenschaften in Wien
Philosophisch-historische Klasse
Sitzungsberichte, 204. Band, 2. Abhandlung

Der Individualismus in der Sprachforschung

Von

Hugo Schuchardt
wirkl. Mitglied der Akademie der Wissenschaften in Wien

Vorgelegt in der Sitzung am 2. Dezember 1925

1925
Hölder-Pichler-Tempsky A.-G.
Wien und Leipzig
Kommissions-Verleger der Akademie der Wissenschaften in Wien

Druck von Adolf Holzhausen in Wien.

[1] Die prinzipiellen Unstimmigkeiten innerhalb der Sprachforschung sind bis heute beständig gewachsen, ich möchte aber nicht sagen: in erschreckender Weise, fast eher: in ersprießlicher. Man war ja früher über so manche Probleme unwissentlich oder gedankenlos hinweggestolpert und wenn nun eines nach dem andern ans Licht taucht, so bedeutet schon das einen Fortschritt der Wissenschaft, nicht etwa bloß einen besinnlichen Ruhestand. Es handelt sich nicht sowohl um irrtümliche Auffassungen wie sie der Kleinbetrieb mit sich bringt, als um Spaltungen die in die letzten Tiefen hinabreichen, nämlich in der Verschiedenheit der Individuen wurzeln. Mit andern Worten, es stehen sich wissenschaftliche Dogmen einander gegenüber, und sollte auch deren Kampf selbst unentschieden bleiben, immerhin würden sich in ihm die Begriffe klären.

Man ist vielfach geneigt hier nur einen Wortstreit zu sehen, besonders wenn es die Begrenzung und Einteilung der Wissenschaft gilt. Aber in den meisten Fällen tritt uns zugleich eine wirkliche Verschiedenheit der Anschauung entgegen; so fällt z. B. dem einen zuerst der trennende Fluß, dem andern die verbindende Brücke in die Augen. Oder der eine ordnet dieses Gebiet jenem unter, der andere umgekehrt: Sprachpsychologie und psychologische Linguistik. Die Erscheinungen mit denen sich die Sprachwissenschaft beschäftigt, sind Vorgänge die durch Abstrakta dargestellt werden, und diese sind an sich doppelsinnig (aktivisch und passivisch), man benutzt sie so ziemlich nach Belieben. Hier kommen vor allem die beiden Ausdrücke 'Gesetze' (Lautgesetze) und 'Entwicklung' in Betracht. Was den ersteren anlangt, so möge sein ursprünglicher Doppelsinn durch B. Delbrück[2] bezeugt werden: ,Wir verstehen unter Lautgesetzen, wenn wir den Ausdruck Gesetz subjektiv fassen, die Feststellung von Gleichmäßigkeiten in der

[1] Vgl. mein: Individualismus im Euphorion 1923.

[2] Ostwald's Annalen der Naturphilosophie I (1902) 303 f.

Aussprache von Lauten, wenn wir ihn objektiv fassen, das Bestehen solcher Gleichmäßigkeiten, welche sich innerhalb gewisser örtlicher und zeitlicher Grenzen vorfinden.' Weit geringeren Stimmenlärm hat das andere Wort erregt, aber es ist im Grunde das wichtigere und schwierigere. Man hat den Begriff der Zweckmäßigkeit hineingelegt und ihn dann wieder heraus definiert. Doch wenn ich sage: hier entwickelt sich *ei* zu *ē*, und dort *ē* zu *ei*, steckt die Zweckmäßigkeit nur im ersteren Fall oder nur im zweiten oder in keinem von beiden? Und wie haben wir sie uns überhaupt zu denken? Etwa wie im sprachlichen Vorbilde: die Knospe entwickelt sich zur Blüte? Die Anlässe zum Zwiespalt können in einem solchen Vorgangswort recht mannigfache sein. Ich hatte einst (in meinem 'Vokalismus') von der Vereinfachung der lateinischen Deklination zur romanischen gesprochen; W. Corssen griff in der zweiten Ausgabe seines Hauptwerkes das Wort auf und meinte, man könnte dann ebenso beim alternden Menschen von Vereinfachung reden, wenn ihm die Haare und die Zähne auszufallen beginnen.[1]

Vom stärksten Wirrwarr umdrängt ist der Name Philologie. Die Haltung die ich seit länger denn vierzig Jahren gegen seinen erweiterten Gebrauch eingenommen habe, bleibt noch jetzt dieselbe, da er sich geradezu unentbehrlich zu machen scheint. Immerhin möchte ich ihn in dem Titel der neuen Zeitschrift: Jahrbuch für Philologie (München 1925) trotz dem Vorwort nicht als Verlegenheitsausdruck ansehen, sondern eher als die Attrappe eines Schatzkästleins das die mannigfachsten und meist angenehme Überraschungen in sich schließt. Die schwankende Stellung von 'Philologie' ist zwar nicht hervorgerufen, so doch wesentlich dadurch gefördert worden daß man Forschung und Lehre oder besser gesagt, Theorie und Praxis miteinander vermengte und daß man Sprach- und Lite-

[1] Auch bei dieser Gelegenheit macht sich der Mangel eines sprachwissenschaftlichen Wörterbuches recht fühlbar und dieser war schon längst auch von andern bemerkt worden. Das Lexique de la terminologie linguistique von J. Marouzeau, welches 1913 von dem Pariser Verleger P. Geuthner als in Vorbereitung befindlich angekündigt wurde, ist, soviel ich weiß, nicht erschienen; es hätte vielleicht, bei dem mäßigen Umfang (ungefähr 300 Seiten), bescheidene Wünsche befriedigt.

raturwissenschaft bald als eine Einheit, bald als ein Zweifaches betrachtete. Das war besonders im Holländischen der Fall und so lag es denn A. Kluyver nahe in einem akademischen Vortrag[1] sich ausführlich und lehrreich darüber (over den term 'taal- en letterkunde') auszusprechen. Er beginnt damit die lebensvolle Gestalt seines Lehrers Cobet, eines Philologen strengster Observanz vor uns aufzupflanzen und schließt mit sympathischen Worten über ihn. Dazwischen geschieht auch meiner Erwähnung und zwar als desjenigen der sich vielleicht am stärksten den Brugmann'schen Ansichten von dem was Philologie sei, widersetzt habe. Und er kommt dann auf Saussure zu sprechen, bei dem die Lostrennung der Sprachwissenschaft von allen andern Studien nicht minder streng sei als bei mir. Daß Saussure und ich in vielen Punkten voneinander abweichen, verkennt Kluyver nicht.

Bei fortgesetztem Bemühen, uns über die persönlichen Gestaltungen der wissenschaftlichen Begriffe möglichste Klarheit zu verschaffen, stellen sich erhebliche Schwierigkeiten ein und zwar gerade durch die Gruppierungen die uns die Übersicht erleichtern sollten. Namen wie Junggrammatiker, Neologisten, Positivisten und Idealisten, französische Schule, Leipziger Schule, bezeugen es. Vielfach besteht Unsicherheit, in welches Regiment man einen Forscher einreihen sollte; mancher wünscht überhaupt nicht organisiert zu werden. Ich widmete meine Schrift gegen die Junggrammatiker 1884 meinem Freunde, dem ‚Junggrammatiker' Gustav Meyer, nur um ihm ein offenes Bekenntnis zu entlocken; ich hatte aber keinen Erfolg. Neuerdings bekannte sich der Romanist E. Gamillscheg freudig und nachdrücklich zum Positivismus; aber E. Lerch reklamiert ihn für den Idealismus.[2]

Fragen wir uns nun, auf welchem gemeinsamen Boden wir aufbauen sollen, so müssen wir antworten: es gibt keinen solchen; überall in der Tiefe stoßen wir, wie schon gesagt, auf Dogmen. Wer selbständig denkt und will, der beginnt damit, andere und anderes an sich oder von sich aus zu messen. So auch ich. Ich stelle mich an den besuchtesten Verkehrspunkt, bequeme mich aber nicht zu einer Wahl zwischen Idealismus

[1] Jaarboek der kon. Akad. van Wet. te Amsterdam 1923—1924, 142 ff.
[2] Historische französische Syntax I (1925), Vorw. XV.

und Positivismus. Ich sage nicht: *entweder — oder*, sondern: *sowohl — als auch*; es wird überhaupt in unsern Erörterungen das *nur* zu häufig, das *auch* zu selten gebraucht (ich erinnere z. B. an die über den Ursprung der Sprache geführten). Es liegt keine Alternative vor, sondern eine notwendige Ergänzung: Niedrigeres und Festeres setzt sich ununterbrochen in Höherem und Luftigerem fort. Ohne dieses ist jenes, ohne jenes dieses nichtig und unerfreulich. Vielleicht aber jenes in höherem Grade als dieses; wenigstens sucht man nach Wegen, ‚um dem Erdrücktwerden durch die immer mehr sich häufenden Stoffmassen zu entrinnen.'[1] Da man gewohnt ist die Sprache mit Geld zu vergleichen, so dürfte man sich nicht wundern wenn dieser Vorgang mit der allmählichen Umwechslung von Nickel in Silber, Gold, Papier verglichen würde. Allein ohne diesen geistigen Bogen *Positivismus — Idealismus* beiseite zu schieben, möchte ich ihn durch einen weiteren, ja den denkbar weitesten überbrücken: *Sein — Werden*, der als Einheitsformel: *πάντα ῥεῖ* Alles fließt, schon aus dem höchsten Altertum bekannt ist. Nirgends wird sie uns anschaulicher als in Beziehung auf die Sprache. Ich bediene mich der Worte STEINTHALS[2]: Wenn man fragt wie sie ist, so lautet die richtige Antwort: sie ist was sie wird; d. h. ihre Definition liegt in ihrer Entwicklung.[3] Eine entsprechende Auffassung herrscht bei VAN GINNEKEN: La linguistique est pour moi la recherche des causes plus profondes de tous les phénomènes linguistiques dans leur devenir intime.[4] Ich selbst habe schon 1866 (Vok. d. Vulgärl. S. I) geschrieben: Den Sprachforscher beschäftigt das Werden der Sprache. Anderswo entfaltet sich die Sprachwissenschaft wieder in ihrer Doppeltheit, als genetische und deskriptive oder (wie bei SAUSSURE) als diachronische und metachronische. Für mich ist nur die genetische die wirkliche Wissenschaft; das Sein ordnet sich dem Werden als unendlich kleines Werden ein.

---

[1] H. AMMANN Die menschliche Rede I (1925), 10.

[2] Einleitung in die Psychologie und Sprachwissenschaft[2] (1881), 74.

[3] So schon bei W. VON HUMBOLDT.

[4] Principes de linguistique psychologique (1907) Introduction I. Auf derselben Seite heißt es weiter: Dans cette recherche le devenir des phénomènes linguistiques est de la plus grande importance; ils sont dans un perpétuel devenir.

Wie man auch die Wissenschaft klassifizieren mag, die Wirklichkeit zeigt uns keine zwei Köpfe mit vollständig gleichem wissenschaftlichen Inhalt; vom Quantum nicht zu reden, auch das Quale ist verschieden, dem Zusammenhang gemäß in dem es eingebettet ist. Daraus könnte eine neue Wissenschaft erblühen, eine psychologische Hülfswissenschaft: die Erforschung des Forschers. Keime davon treten uns allenthalben in der Kritik entgegen; ein Beispiel möge genügen. In einer Anzeige von JESPERSENS 'Language'[1] berührt DEBRUNNER dessen auffällige Behandlung einiger Punkte: ‚Wie kommt J. zu solchen Formulierungen? Nicht von ungefähr, sondern — der Leser erschrecke nicht — aus seiner Weltanschauung heraus. J. ist Rationalist.' Usw. Man übt aber solche Introspektion nicht nur bei andern, sondern auch bei sich selbst und dann mit weit größerer Sicherheit. In seinem Aufsatz 'Vom Passivum'[2] erklärt MEYER-LÜBKE, er habe 'eine ausgesprochene Neigung' für 'die kürzere Form' *er ist geschlagen* = *er ist geschlagen worden* und halte sie 'nach meinem persönlichen Empfinden' für das Richtige. Das ist im Grunde eine einfache Zeugenaussage, bedeutsamer für die Charakteristik des Schreibers. An einer andern Stelle[3] sagt er, er unterlasse es sich über Mundartengrenzen auszusprechen, ‚weil ich eine gewisse Abneigung gegen theoretische Erörterungen habe'.

Ich empfinde es immer wohltätig, wenn unter dem kühlen Panzer der Objektivität hervor mich ein warmer Hauch von Subjektivität anweht, die ja doch nie fehlt. Der Mitforscher tritt mir dann näher, wird mir verständlicher. Die schöne Tempelinschrift *γνῶθι σεαυτόν* läßt man zwar überall gelten; aber neben die Selbsterkenntnis stellt man nicht leicht die Selbsterschließung, sondern lieber die Selbstverschließung. Das soll mich indessen nicht abhalten ein Bild meiner eigenen wissenschaftlichen Persönlichkeit zu entwerfen, nicht sowohl wie sie ist, als wie sie geworden ist.[4] Zwar ist das schon vor ein paar

---

[1] Deutsche Literaturz. (1925) Sp. 107.

[2] Festgabe für LUICK (1925) S. 166.

[3] Das Katalanische (1925) Vorw. VII.

[4] Ich könnte mich auf Vorbilder berufen, so auf die Abschiedsrede die der Germanist (und Ariosemitist) Herm. Møller († 1922) im Dez. 1921 an der Universität Kopenhagen hielt (Forh. der Kop. Ak. 1923/24). Er gibt

Jahren von einem anderen geschehen, der sich mit wunderbarer Intuition in meine Gedankengänge hineingefunden hat. Die Skizze ist an sich unübertrefflich, doch veranlaßt mich die Kenntnis von verschiedenen Tatsachen einige Lichter aufzusetzen, besonders im Sinne der oben angedeuteten Differenzialpsychologie der Forscher. Da nun in meine Darstellung mancherlei einfließen wird was strengen Richtern unwissenschaftlich erscheinen muß, so möchte ich diese einigermaßen durch das Zugeständnis entwaffnen daß dem Ganzen die Überschrift Allotria gebühre, ein Wort das ich in meinen jungen Jahren oft aus Lehrermund vernahm. Und auch jetzt noch glaube ich einen erhobenen Lehrerfinger vor mir zu sehen der etwa besagte: selbst in deinen letzten Tagen kannst du nicht auf den schön geordneten und eingezäunten Wegen bleiben, beachtest die Tafel nicht auf der das Betreten der Wiesen verboten ist?

Um leidliche Ordnung zu halten, beginne ich mit der Beantwortung der Frage ob die ersten Antriebe zu sprachwissenschaftlicher Tätigkeit bei mir nicht etwa in der Vererbung zu suchen seien. Ich glaube sie verneinen zu dürfen, ganz abgesehen davon daß derartige Vererbung im Grunde meistens nur früheste unbewußte Nachahmung sein wird. Mein Vater schien auf dem Gymnasium seiner Vaterstadt Gotha sich zum Philologen vorzubilden; noch in Jena hörte er entsprechende Vorlesungen, sauber geschriebene Kollegienhefte über Pindar und Katull (aus dem Jahr 1828) hat er hinterlassen. Aber an dem weltmännischen Juristen wie ich ihn erlebte, war nichts mehr von jenem Blütenstaub zu bemerken, nur der merkwürdige Sport lateinischer Gelegenheitsgedichte war ihm verblieben. Dem Umstand daß mein mütterlicher Großvater französischer Schweizer war, hatte ich es zu verdanken daß ich als Zweiundeinhalbjähriger in die französische 'Stunde' geschickt wurde, nämlich zu einer Französin, bei der ich französisch sprechen und lesen lernte. Ich betrieb die fremde Sprache von da ab ohne Unter-

darin einen ziemlich trockenen Bericht über seine akademische Laufbahn, geht aber auf seine ersten Anfänge zurück und verweilt auf 'et sprogvidenskabeligt Problem', das ihn im Alter von 6 Jahren beschäftigte (er schließt diesen Abschnitt mit den Worten: Det hele var fuldstændig galt, det var nonsense, men jeg mener, det var dog en Smule Methode deri).

brechung, immer durch meine Eltern angespornt, aber 'sans enthousiasme'; statt *aber* sollte ich lieber sagen *daher*, denn Zwang verleidete mir alles Studium. Ob hierbei nicht die scharf ausgeprägte Individualität meines Vaters beteiligt war, will ich nicht weiter untersuchen; nur ist die angegebene Tatsache in positiver Form nachzuweisen, als Autodidaxie. Obligate Unterrichtsgegenstände zogen mich an, so lange sie es noch nicht waren; Hebräisch lernte ich für mich aus dem Gesenius — der arabische Sacy schloß sich an —, was ich dann in der Schule dazu lernte, war ziemlich belanglos. Für das Hebräische hatte ich von jeher wegen der von rechts nach links laufenden Schrift eine besondere Zuneigung gefühlt, einen weit stärkeren Eindruck aber von den Hieroglyphen empfangen. Deren Deutung und Lesung lernte ich erst als Zwölfjähriger kennen; freilich nicht die richtige, es war die von Seyffarth. Übrigens versah auch der Volksname die Rolle des Reizerregers; als ich elfjährig bei einem Besuch in Dresden einem wendischen Gottesdienst beiwohnte, war das ein Ereignis für mich, ohne daß ich ein Wort davon verstanden hätte.

Es liegt nun nahe anzunehmen daß nicht sowohl von außen kommende Anreize als meine Begabung für den praktischen Erwerb fremder Sprachen mich zu den sprachwissenschaftlichen Studien geführt hätte. Das wäre irrig. Von meinem Sprachtalent ist nicht viel Rühmens zu machen; mag aber auch mein Können schwach, mein Wollen ist stark gewesen. Ich bin oft gefragt worden, wie viel Sprachen ich könne — meine stehende Antwort war: kaum meine eigene. Die meisten Leute machen keinen Unterschied zwischen Sprachen kennen und Sprachen können; und doch deckt sich nur selten beides ganz. Ich benutze jede Gelegenheit um als Sprachforscher meine Ablehnung des Polyglottismus, d. h. der immer gegenwärtigen Vielsprachigkeit auszusprechen; aber ich verkenne seine große Nützlichkeit nicht, ja ich bewundere es wenn in irgend einem Salon eine Dame mit unfehlbarer Sicherheit zu gleicher Zeit in drei Sprachen sich unterhält. Mir ist dergleichen immer als Wunderleistung erschienen; ich habe z. B. spanisch und italienisch nicht, auch nach kurzer Zwischenpause, hintereinander ohne beständige Entgleisungen sprechen können. Ein alter Karlist in Graz war in derselben Lage wie ich, und so kamen wir in unserem Ge-

spräch zu einer wirklichen Mischsprache. Und ein befreundeter Italiener, dem ich von meiner eben zurückgelegten spanischen Reise erzählte, hörte mich eine Zeitlang ruhig an, dann fragte er lachend: Welche Sprache glauben Sie denn gesprochen zu haben? wenn ich nicht einen Bruder in Lima hätte, der gerade so spricht wie Sie, so hätte ich Sie gar nicht verstanden. Das war natürlich eine komische Übertreibung (allerdings hatte ich regelmäßig *io* durch *yo* ersetzt). Es sind mir aber wirklich merkwürdige Dinge in dieser Hinsicht begegnet, mehr als sich von einem Sprachforscher erwarten ließe, der ja stets von lautlichen und begrifflichen Assoziationen belagert ist. In einem französischen Gespräch das ich einmal in Rom führte, war mir das französische *aussi* ganz entfallen und ich sagte statt dessen *anche* (wo vielleicht das deutsche Schriftbild *auch* mitwirkte); während meines Aufenthaltes im Baskenland bejahte ich in der Unterhaltung dann und wann mit *igen* (das madjarisch ist) statt mit *bai* (gemeinsam ist den beiden Wortformen daß sie unarisch sind); eine Deutschamerikanerin, bei der ich englische Gesprächstunden hatte, setzte ich durch mein *to dimenticate* — ital. *dimenticare* war ihr fremd — anstatt *to forget* und durch die Zähigkeit mit der ich seine Existenz behauptete, in größtes Erstaunen. — Ein starkes Hindernis, mit dem ich seit meiner Kindheit behaftet bin und das natürlich im Alter immer mehr zugenommen hat, bildet mein Mangel an feinem Gehör. So hörte ich z. B. in meinen jungen Jahren unter den französischen Wörtern die meine Mutter in deutscher Rede zu gebrauchen pflegte, eines mit der Bed. 'Widerwärtigkeit' als *Krelkör*, und bin erst als Mann dahinter gekommen daß es *crève-cœur* ist. Dergleichen hat mich gegen lautliche Kindererinnerungen[1] mißtrauisch und in Bezug auf eigene neue Beobachtungen sehr vorsichtig gemacht. Ich habe dabei außerdem die Überzeugung gewonnen daß viel häufiger als man denkt, falsch gehörte Wortformen sich festsetzen, begreiflicherweise nur seltener gebrauchte.

Wichtiger als alles andere bei unsrem Quellensuchen ist das Verhältnis zur Muttersprache, zur einzigen oder ersten

---

[1] Z. B. gegen mein *Muferkiebchen* Marienkäfer (coccinella). Ich finde es in Hertels Thür. Sprachsch. nicht, nur *Muhkühchen.*

Sprache. Das Etymologisieren gehört zu den menschlichen Urbeschäftigungen, sowohl in ontogenetischem, wie in phylogenetischem Sinne. Alle Kinder treiben mehr oder weniger Etymologie, nämlich innersprachliche; treten später neue Sprachen heran, so können auch sie beteiligt werden. Als im Gymnasium unser griechischer Unterricht begann, suchte der Lehrer uns diese Sprache schmackhafter zu machen, indem er darauf hinwies daß unser (*Butter*)*bemme* vom gr. *πέμμα* herkomme. In einer alten Thüringer Chronik fand ich daß der *Kran*berg (*Krähenberg*) bei Gotha nach den *crania* der dort gefallenen *Römer* benannt wäre, und nach diesen das an seinem Fuß gelegene Dorf *Rem*stedt. Dadurch wurde ich zu toponomastischen Studien angeregt und entdeckte u. a. daß in *Siebleben* und den *Siebenteichen* (bei Gotha) der Name des indischen Gottes *Siva* stäke. Damals war die etymologische Wissenschaft schon recht volkstümlich geworden; ein Handwerker in einem kleinen Orte (ich glaube, es war ein Weber) gab ein dünnes Heftchen heraus das mir die Quintessenz jener Wissenschaft zu enthalten schien. Mein sickerndes Rinnsal ist schließlich zu einem muntern Bächlein angeschwollen; aber volle Sicherheit ist mir ebensowenig wie irgend einem andern Etymologen beschert. Bei jedem von uns der von seiner eigenen Aufstellung überzeugt ist, hängt sie mit einer Menge anderer Erkenntnisse fest zusammen, macht mit ihnen gleichsam ein Mosaikbild aus, dessen vollkommenes Gegenstück sich anderswo nicht finden läßt. Kein Forschungsgebiet ist reicher an Individuellem und Individualitäten als dieses; wenn sich manche hochbedeutende Sprachforscher wie Leskien[1] und Brugmann[2] nur wenig mit Etymologie beschäftigt haben, so mag daran vielleicht mehr der Mangel an Veranlagung als der an Neigung Schuld sein.

[1] O. Bloch in seiner Gedenkrede auf Leskien in der Akademie von Kristiania 1917 sagt (Forhandl. S. 77): Sikkert er ... at Leskien betragtet etymologisering med mistænksomme øine ... Jeg mener imidlertid at man maa slutte anderledes, mere lægge vegt paa den beskedne erkjendelse: ‚ein besserer Etymolog als ich'. Etymologisering stemte ikke med Leskiens naturanlæg.

[2] Wohl am fernsten lag Brugmann seiner ganzen Natur nach die Etymologie. Ihm fehlte der kecke Wagemut und die Gabe intuitiver Kombination wie sie den großen Etymologen Pott und Fick eigen war. So Streitberg in den Ber. d. Sächs. Ak. d. Wiss. 1921 S. 37[a].

Mein kindliches Interesse für die Muttersprache bildete nur den Mittelpunkt eines weit größeren Kreises, der die gesamte germanische Vorzeit einschloß, zunächst die thüringische. Ich hegte eine geradezu krankhafte Schwärmerei für das Mittelalter; ich dachte, sagte, schrieb den Wunsch: könnte ich nur einen Tag im Mittelalter verleben, ich gäbe ein Jahr meines Lebens darum. Ich pilgerte zu den Ruinen von Burgen und Klöstern, schrieb alte Grabinschriften ab (aber nur wenn sie in Mönchsschrift waren), ebenso pergamentene Urkunden (die mein Vater in Verwahrung hatte), sammelte Siegel und Münzen, wie meine Spielgenossen Käfer und Schmetterlinge, vertiefte mich in Chroniken und Sagenbücher, studierte Stammbäume und Wappen, war sogar nachschaffend tätig, indem ich ein Fehmgericht gründete. Aber auch das zeitgenössische Volkstum ließ ich nicht unbeachtet. Schließlich, als Sechzehnjähriger verfaßte ich eine ‚Epistel an Frl. C. v. Th. über die Walddialekte in hiesiger Gegend', die ich nach dem Tode der sehr gescheiten Dame zurückerhielt. Der Stoff ist zum größten Teil nicht aus meinem eigenen Brunnen geschöpft, die Behandlung läßt aber doch wohl etwas von dem Geiste meines lieben Lehrers Karl Regel verspüren, der freilich erst ein Jahrzehnt später seine gründliche Darstellung der Ruhlaer Mundart herausgab. Es wundert mich noch jetzt daß ich nach allen den Vorspielen nicht Germanist[1] oder Mediävist geworden bin; aber ich folgte stärkeren Gewalten und entschied mich für klassische Philologie.

Während meiner drei ersten Semester (in Jena) tappte ich hin und her; während meiner drei letzten (in Bonn) schwankte ich zwischen so verschiedenartigen Plänen für die Doktorarbeit wie plautinischer Metrik und dem Mistkäfer bei Aristophanes; doch schreckte mich von letzterem der Spott der

[1] Aber doch habe ich 1864 bei einem Badeaufenthalt auf Sylt den ernstlichen Plan gefaßt, eine Grammatik des dortigen Nordfriesisch zu schreiben, der glücklicherweise nicht ausgeführt wurde. Zu gleicher Zeit mit mir befand sich ebenda — wie ich erst jetzt ersehe — der oben genannte Herman Möller als vierzehnjähriger Sohn des damaligen Sylter Pfarrers J. G. Möller. Bei ihm entstand der gleiche Plan einer nordfriesischen Grammatik, den er leider nicht zur Ausführung brachte, aber beständig vor Augen hatte (der Vokalismus wurde noch vor seinem Tode fertig).

Kameraden zurück. Der Zufall ließ mich 1862 mit dem Vulgärlatein christlicher Inschriften bekannt werden und damit gewann ich einen festen Ausgangspunkt für meinen ganzen Studiengang. Ich hatte wohl von Kindheit an eine Vorliebe für einsame Wege, für das Versteckte und Vernachlässigte, ohne daß dabei die Furcht vor Konkurrenz mitgespielt hätte. So waren nachdem ich vom Vulgärlateiner zum Romanisten geworden war, die beiden ersten Sprachen, über die ich schrieb, die etwas abseits liegenden Ladinisch und Rumänisch. Und immer übten Volkstum und Volksmundart an Ort und Stelle — *locus regit actum* — ihren fruchtbaren Zauber auf mich aus. In Rom las ich BELLIS romaneske Sonette, schrieb romaneske Wörterbücher ab oder stellte sie zusammen, plante eine Neuausgabe vom altromanesken Leben Cola di Rienzi's, wozu ich ein Dutzend Handschriften verglich und spielte Passatella mit den Trasteverinern. In Sevilla vertiefte ich mich in die Cantes flamencos, lernte die Petenera singen und die Seguidilla tanzen. Anderseits regte sich in mir ein gewisser Widerspruchsgeist gegen das Altfranzösische, mit dem wir Jahrzehnte hindurch etwas überfüttert wurden. MUSSAFIA erzählte mir wie er einmal einem seiner Zuhörer aufgetragen hätte, an die Tafel altfranzösisch den Satz zu schreiben: der Kaiser hat Roland gerufen. — *Li emperere at apelet Rollant.* — Gut; nun schreiben Sie das auf neufranzösisch darunter. — Herr Professor, neufranzösisch habe ich noch nicht getrieben. Schon 1872 sagte mir ein maßgebender Fachgenosse, ich würde nicht vorwärtskommen, wenn ich nicht einen altfranzösischen Text herausgäbe. Ich sagte zu mir: ich wag's. Es ging.

Wenn es darauf ankommt den Kreis der näher ins Auge zu fassenden Sprachen zu erweitern, so spielen dabei natürlich Zufall und äußere Umstände mit. Zu Anfang der Siebzigerjahre lernte ich in einer Abendgesellschaft bei G. CURTIUS in Leipzig den Kymren und Kymrologen J. RHYS kennen und er entfachte das längst schon glimmende Feuer für das Keltische in mir. Ein paar Jahre darauf bot sich mir in Halle durch einen dort studierenden kymrischen Theologen die Gelegenheit zum praktischen Erwerb dieser Sprache und ich konnte dann bei einem längeren Aufenthalt in Wales mich mit den Einheimischen verständigen, unter gänzlichem Ausschluß des Englischen. Meine Übersiedlung in das vielsprachige Österreich-Ungarn führte

mich zu einer gewissen Annäherung an die slawischen Sprachen und zu einer stärkeren an das Madjarische. Wiederum regte die letztere Beziehung zu einer nicht-arischen Sprache in mir das Studium einer zweiten solchen, nämlich des Baskischen an, welches ja wie das des Keltischen für den Romanisten von großem Nutzen ist. Vom Baskischen führten mich zwei Wege weiter, der eine über die inneren Formen zu den kaukasischen Sprachen, der andere über die äußeren zu den hamitischen, vor allem dem Berberischen; dieses zeigte mir wieder Berührungen mit dem Arabischen, in welchem ich während eines Drittel-jahres in Ägypten zu reden versuchte. Nebenher haben mich schon seit lange zwei Sprachengruppen beschäftigt, die eine nur in bedingter Weise. Beide scheiden sich mehr oder weniger deutlich von der großen Masse der Sprachen; ich möchte, der Kürze halber, sie als Not- und Kunstsprachen bezeichnen, wenn nicht Not und Kunst nicht nur bei jeder von beiden, sondern bei allen übrigen beteiligt wären. Darum lege ich zunächst der ersteren den schon üblichen Namen kreolische Sprachen bei, obwohl er im Grunde nur auf einen Teil davon, nämlich auf die Sklavensprachen (nicht auf die Handelssprachen) paßt, und auch auf diese nur in ihrer Anfangsperiode, denn sie wachsen sich, besonders bei einer mehrsprachigen Sklavenbevölkerung, zu Muttersprachen aus. Die Bedeutung der kreolischen Sprachen für die Sprachwissenschaft im allgemeinen wird allmählich anerkannt; vgl. besonders M. L. Wagner: Amerikanisch-Spanisch und Vulgärlatein (Z. f. rom. Phil. 1920).[1]

[1] Am Schluß der Einführung in das große Sammelwerk: Les langues du monde (s. die gediegene Besprechung von Ernst Lewy in der Deutschen Lz. 1925 Sp. 2125 ff.) spricht Meillet von den 'langues employées d'une manière imparfaite ... les esclaves nègres des colonies n'ont pas cherché à parler normalement le français ou l'espagnol de leurs maîtres.' Vielmehr waren es die letzteren die gar nicht suchten den Sklaven mehr beizubringen als für sie selbst unbedingt notwendig war (s. Z. f. rom. Phil. 1909, 443). Daß diese Sprachen, wie Meillet sagt, allen Arten von Mischungen unterworfen sind, will ich nicht gerade bestreiten, aber es könnten dadurch falsche Vorstellungen erzeugt werden. Einst habe ich sie selbst als typische Mischsprachen betrachtet, bin jedoch längst davon zurückgekommen. Endlich wird Meillet wohl zustimmen, wenn ich in seinem hypothetischen Vordersatz: 'si elles [die kreolischen Sprachen] venaient à se fixer dans l'usage', das Imperfekt durch das Präsens ersetze; denn sie sind zum großen Teil schon fixiert, ja zu einer gewissen Literatur

Was die zweite Gruppe anlangt, die Kunstsprachen, unter denen ich hier nur die künstlichen Weltsprachen verstehe, so habe ich während zwanzig Jahren sie verschiedene Male in Schutz genommen, nicht aus praktischem Interesse, sondern aus sprachwissenschaftlichem und zwar gegen die Vertreter der Sprachwissenschaft selbst, gegen Männer wie G. Meyer, Diels, Brugmann, Leskien. Die Frage liegt vor: besteht zwischen diesen Sprachen und der Gesamtheit der übrigen wegen ihrer künstlichen Bildung ein gründlicher Unterschied? Ich habe sie verneint. Ich verstehe nicht, warum nicht mit beliebigem Stoff, auf beliebige Weise eine neue Sprache geschaffen und in wenigen Generationen fixiert werden könne. Die kreolischen Sprachen liefern eine gute Parallele dazu.[1]

Man wird bei einem wohlwollenden Überblick über mein wissenschaftliches Wirken feststellen daß ich mich nicht in launenhaften Flohsprüngen ausgelebt habe; bin ich auf sehr verschiedenen Wegen gewandert, so habe ich doch das eine Endziel nie aus den Augen verloren. In der Weite des Interesses stehe ich O. Jespersen nicht nach, wäre es auch in allem Übrigen, und ich hoffe, durch meine Arbeiten über allgemeine und ursprüngliche Erscheinungen mich als Adepten der all-

---

gediehen, besonders das Papiamento von Curaçao, von dem wir übrigens eine ausführliche Darstellung aus bewährter Hand zu hoffen haben. Ich benutze die Gelegenheit — da mir schwerlich eine andere zuteil werden wird — zu folgender Bemerkung. Von meinem kreolischen Material ist noch vieles unveröffentlicht, hauptsächlich Malaioportugiesisches und Malaiospanisches; ich bedauere aber im Grunde nur daß ein Stück unveröffentlicht geblieben ist, 7 $^1/_2$ Folioseiten Anotaciones zu meinen Kreol. St. IV (Wiener SB 1883), die mir der Tagale José Rizal Ende 1888 mit einem herb kritischen Briefe zusandte. In diesem heißt es u. a.: Al pensar en su obra de V., se me viene á la idea la dolorosa comparacion [?] de uno que quiere escribir sobre Historia y Geografía guiándose por los libros de caballería. Er schließt mit den Worten: No importa, V. ha hecho indirectamente un análisis de las invenciones y del esprit de los españoles. Auf meine Erwiderung schrieb er mir dann einen beschwichtigenden und berichtigenden Brief. Rizal, der Verfasser von *Noli me tangere* liebte sein Vaterland (die Philippinen) glühend und wurde Ende 1896 als Empörer standrechtlich erschossen.

[1] Meillet a. a. O. betrachtet 'les langues artificielles' nur von dem Standpunkt aus daß ihr Stoff den romanischen Sprachen entnommen sei. Das ist aber nicht ganz richtig; auch auf andern Sprachen, so dem Deutschen und Englischen, hat man Kunstsprachen aufgebaut.

gemeinen Sprachwissenschaft beglaubigt zu haben. Auf diesem Gebiete nun der inneren Formen treten die Individualitäten stärker hervor, während sie auf dem der äußeren Formen von Individuellem durchsät sind, das aber seltener persönlichen Charakter aufweist. Wenn zwei Köpfe über etwas ein verschiedenes Urteil haben, so fragt man: wer hat Recht? Haben sie ein gleiches oder ähnliches, so fragt man meistens: wer hat es dem andern entnommen? Man läßt zu wenig Platz für die Annahme elementarer Verwandtschaft. Ich erläutere das an einem Falle an dem ich selbst beteiligt bin. 1868 (Vok. des Vulgärlat. III, 32 = SPITZER Sch.-Brevier 142 f.) habe ich meine Theorie von der geographischen Abänderung zwar nur angedeutet, aber deutlich, und sie 1870 zum Gegenstand meiner Leipziger Probevorlesung (Über die Klassifikation der romanischen Mundarten) gemacht, der u. a. G. CURTIUS, A. EBERT, FR. ZARNCKE, A. LESKIEN, H. PAUL, E. SIEVERS, K. BRUGMANN, H. SUCHIER beiwohnten. Das soll nur besagen daß sie nicht in einem kleinen Winkel stattgefunden hat; gedruckt wurde sie allerdings erst 1900. Im Mai 1872 tagte zu Leipzig die 28. Philologenversammlung; an ihr hielt JOH. SCHMIDT einen Vortrag: Die Verwandtschaftsverhältnisse der indogermanischen Sprachen, der noch in demselben Jahre gedruckt wurde. Ich teilte ihm mündlich mit 'daß ich zu ganz analogen Resultaten über die Verhältnisse der romanischen Sprachen zueinander gekommen wäre', und indem er mich 1874 brieflich daran erinnerte, erkundigte er sich nach dem Druckort meines Vortrags; darauf konnte ich ihm also keine befriedigende Antwort geben. Man hat mir nun neuerdings die Vermutung ausgesprochen, die gemeinsame Quelle meiner 'geographischen Abänderung' und der SCHMIDT'schen 'Wellentheorie' liege bei unserem gemeinsamen Lehrer A. SCHLEICHER. Wir beide wurden an demselben Tage in Bonn immatrikuliert (3. Mai 1861) und waren dort wohl drei Semester zusammen, ohne uns zu kennen; dann ging SCHMIDT nach Jena. Es ist nun sehr unwahrscheinlich daß SCHLEICHER, der lebhafte Verfechter der Stammbaumtheorie den Keim des Abfalls in unsere Köpfe gesenkt haben sollte, noch dazu in ziemlich auseinanderliegenden Zeiten. Immerhin will ich eines Geschehnisses gedenken das, wenn das Übrige nicht wäre, in diesem Sinne gedeutet werden könnte. SCHLEICHER liebte es mit seinen Zu-

hörern lehrreiche Spaziergänge nach den 'Bierdörfern' zu machen. Einmal saßen wir — es waren nur wenige — an einer Tischecke um SCHLEICHER herum und er trug uns, auf Befragen, seine Ansicht über eine allmähliche Abänderung der Sprachen über die ganze Erde vor, wobei er wohl auch auf die Pflanzengeographie zu reden kam. Daß mich die Sache ganz besonders interessierte, dafür zeugt mir die deutliche Erinnerung an die Örtlichkeit; aber die an den Inhalt der Auseinandersetzung selbst ist zu dunkel. Und ich habe meine späteren Ausführungen nie mit dieser Wirtshausszene verknüpft. Die Annahme der geographischen Abänderung lag eben in der Luft.[1] Indem ich an solchen Unstimmigkeiten beteiligt bin, wie ich sie im Eingang dieses Aufsatzes erwähnt habe, glaube ich durch bestimmte Angabe meines Standpunktes zur Klärung beitragen zu können. Ich stehe, wie ich schon oben sagte, immer auf dem genetischen. Von diesem aus behaupte ich z. B. die Priorität des Vorgangswortes, seine ursprüngliche Indifferenz (nicht aktivisch, nicht passivisch), die Priorität des eingliedrigen Satzes. Man beruft sich dagegen auf die Kindersprache und die Sprachen primitiver Völker, übersieht aber wesentliche Unterschiede, so daß Ontogenese mit Phylogenese sich nicht decke, und ebensowenig Nomen und Verbum mit Dingwort und Vorgangswort.[2]

Zu guter Letzt lege ich ein Bekenntnis ab von einer heimlichen Liebe, leider kann ich nicht sagen: Liebschaft. Es sind nicht selten zwei ganz verschiedene Wissenschaften bei demselben Individuum zusammengetroffen, so bei A. SCHLEICHER Sprachwissenschaft und Botanik, die eine als angetraute Gattin, die andere als Favoritin, nach deren Mode sich jene richtet. Das Verhältnis kann ein wechselseitiges sein, so zwischen Sprachwissenschaft und Mathematik und zwar dann als hygienische Bigamie, indem bald das Denken entspannt, bald das Gedächtnis

[1] H. GÜNTERT Grundfragen der Sprachwissenschaft (1925) 131 f. meint in Bezug auf Wellentheorie und Stammbaum: 'Mir scheint es noch nicht genügend beachtet daß diese Bilder durchaus gleich brauchbar sind, nur ist beim Stammbaum der Zusammenhang der sprachlichen Gebilde ein Längsschnitt, bei der Wellentheorie aber ein Querschnitt'. Ich kann nicht finden daß das Bild des Stammbaumes zu der Vorstellung passe die ich vom Wesen der Sprachverwandtschaft habe.

[2] Vgl. CASSIRER Die Sprache (1923) 231 ff.

entlastet wird. Von mathematischem Geiste tief durchdrungen war, zufolge des ihm vom Präsidenten der Acad. des inscr. et belles-l. Ch. Langlois, gewidmeten Nachrufs, der klassische Philologe L. Havet († 1925).[1] Auch an Saussure († 1913) wird der mathematische Geist gepriesen und ich mit meinem Interesse an Nuancen und Übergängen habe ihm gelegentlich als Folie dienen müssen. Es mag sein daß meine sprachwissenschaftlichen Darstellungen keine Spur mathematischen Abglanzes aufweisen, dennoch ermangle ich nicht aller Beziehung zur Mathematik. Schon auf dem Gymnasium erregte ein gescheiter Professor unsere Wißbegierde, indem er dann und wann ein Eckchen des Schleiers von der höheren Mathematik lüpfte. Als ich dann in Jena von den Vorlesungen Kuno Fischers begeistert wurde und am liebsten mich ganz dem Studium der Philosophie zugewendet hätte, befaßte ich mich auch mit der Analyse des Unendlichen, aber statt bei K. Snell, der mir vom Ansehen wohl bekannt war, diesen Gegenstand zu hören, schien es mir als geborenem Autodidakten besser aus seinem praktischen Lehrbuch Auszüge zu machen. Damals richtete ich auch an Leibniz ein feuriges Sonett, in welchem ich Geschichte und Gesetze, Unendlichgroßes und Unendlichkleines, Abszisse und Ordinate miteinander paarte. Der Drang nach mathematischer Erkenntnis ist nie in mir erloschen; er ist lange Zeit hindurch latent geblieben, aber immer wieder erwacht. In meinen alten Tagen hat er sich auf die Mannigfaltigkeitslehre oder wie man jetzt sagt. die Mengenlehre geworfen und ich habe mir die Bücher von Hessenberg, Schönflies, Hausdorff, König, Fränkel u. a. angeschafft, nicht um sie, sondern um in ihnen zu lesen, um mich in Stimmung zu bringen. Auch noch andere Bücher aus dem Gebiete der mathematischen Philosophie oder der philosophischen Mathematik, wie besonders von L. Couturat, mit dem ich die Weltsprachenfrage erörterte. Vielleicht machte sich dabei jenes Gesundheitsbedürfnis geltend; doch gewiß nicht allein. Der Gedanke Kants, daß jeder Wissenschaft so viel Wissenschaftlichkeit eigen sei, wie sie Mathematik enthalte,

[1] Acad. des inscr. et belles-l. CR 1925, 18: ... son originalité essentielle c'est, il me semble, qu'il a apporté dans ces études les dons d'une vocation profonde de mathématicien ... Le grand *Manuel de Critique* ... est pénétré d'esprit géométrique.

mag mich beeinflußt haben. Sichtbare Früchte hat diese Erwägung nicht getragen; nur einmal, vor langen Jahren, beabsichtigte ich einen Aufsatz: Sprachwissenschaft und Mathematik Ostwald für seine Annalen der Naturphilosophie anzutragen. Wenn ich mich recht entsinne, handelte es sich darum, die verwandtschaftlichen Beziehungen (d. h. die Ähnlichkeiten und Verschiedenheiten) einer Mundart mit der benachbarten mathematisch zu fixieren. Es kam nicht zur Ausführung. Für mich besteht ohne daß ich sie zu definieren versuchte, innerhalb der Sprachwissenschaft eine Analogie mit dem mathematischen Unendlichen und Mannigfaltigen.

* * *

Der vorstehende Aufsatz war schon abgeschlossen, als noch ein Werk mir vor Augen kam und meine Berücksichtigung erzwang, nämlich das zweibändige von L. Sainéan das sich mit der etymologischen Beforschung des Französischen befaßt.[1] Hohe Bedeutung ist ihm trotz schwerfälliger Aufmachung nicht abzusprechen, nicht Reichtum an neuem Stoff; aber kaum wird es neue Grundsätze oder Methoden aufweisen, nur ist den alten der Spielraum teils verengert, teils erweitert. Dabei werden die gründlichen Rabelais- und Argotstudien die bei Sainéan vorangegangen sind, nicht ohne Einfluß geblieben sein, vielleicht auch manche Inkonsequenz zu verantworten haben. Wenn ihm zufolge das Erscheinen gewisser sekundärer Formen vor ihren primären (wie *amadouer* vor *amadou*) ‚ne tire pas à conséquence; c'est là un pur hasard que le premier texte inédit pourrait redresser' — so frage ich in wie vielen Fällen sich nicht dieses Argument aus dem Unbekannten gegen den unerbittlichen Vertreter der Chronologie wenden ließe. Doch beeile ich mich zu erklären daß ich zu einem Urteil über Sainéans Gesamtleistung weder befähigt noch berechtigt bin; die mir vergönnten flüchtigen Einblicke habe ich auf die Punkte gerichtet die mich persönlich angehen. Aus den etymologischen Fällen die uns beide beschäftigen, wähle ich einen aus um zu veranschaulichen wie wir uns im allgemeinen unterscheiden.[2] In *alabrando, ala-*

[1] L. Sainéan Les sources indigènes de l'étymologie française Paris 1925 — XII, 448, 519.

[2] Ebd. II, 327.

breno Salamander, sehe ich das lat. *salamandra*, ebenso wie in den gleichbed. *labreno, labruno, blando, blendo*[1], *galabreno, talabreno*; die Einmischung von *tarentula* Salamander (so in ital. Mdd., vgl. südfranz. *tarento* Gecko) scheint mir sehr klar. Diese Wortreihe stütze ich mit den arabischen Formen *samander, samandel* Salamander, und den baskischen für die Eidechse geltenden: *sumandiĺa* (bask. *su* Feuer; vgl. d. *Feuermolch*) *sugelinda, subelinda* u. ä. (bask. *suge, sube* Schlange). SAINÉAN vermißt als wirklich bezeugte meine hypothetischen Mittelformen **salabandra*, **salabranda* und findet die von mir angenommenen Kreuzungen im Widerspruch mit gewissen psychologischen Prämissen die er für unerläßlich hält. Ich meinerseits vermisse den Nachweis daß der Salamander ein besonders gefräßiges Tier ist und daß seine Gefräßigkeit auffällig genug gewesen ist um ihm zu einem neuen Namen zu verhelfen. Von weiteren Einzelheiten sehe ich ab: es liegt mir daran noch etwas ganz Allgemeines und doch zugleich ganz Persönliches zur Sprache zu bringen. In der Mitte des zweiten Bandes gibt SAINÉAN kurze Charakteristiken von fünf Etymologen, nämlich von MENAGE, DIEZ, mir, GRÖBER und MEYER-LÜBKE. Er behandelt mich mit Wohlwollen und Gerechtigkeitsdrang; er beurteilt mich, wie ich mich selbst beurteilt habe, wenn er auch das Wort Allotria nicht gebraucht: 'il a partout promené sa curiosité inlassable, passant successivement du latin vulgaire au celtique, du roumain au magyar, du basque au créole, de la *lingua franca* aux *Mischsprachen* de l'Autriche', aber er weist auf die verschwendete Zeit und Mühe hin: 'mais sans aboutir à une œuvre durable et féconde'. Und so gehen die guten Worte weiter: — 'mais sans obtenir des résultats concluants', — 'mais il abandonne, hélas, au lecteur le soin de se débrouiller au milieu de cet amas de richesses', — 'mais l'ensemble présente le même caractère problématique'. Es würde wohl nutzlos sein zu fragen was man unter *durable, fécond, concluant* in diesem Zusammenhang verstehen soll (denkt er etwa an Lehrgebäude und Leitfäden?): aber ich hoffe, es wird nicht nutzlos sein noch einmal zu betonen, in welcher Richtung seit lange mein Streben

[1] Der Reptilname *ablinda* bei Polemius Silvius (5. Jhrh. n. Chr.) läßt sich hier, aus chronologischen Gründen, schwer unterbringen.

geht. Zu Anfang meiner Festschrift für MIKLOSICH (1884) heißt es: Es ist schwer den Wert wissenschaftlicher Aufgaben genau zu bestimmen. . . . In Wahl und Schätzung macht sich die Individualität gebieterisch geltend. . . . Niemand darf den Stoff den er handhabt, als etwas an sich Kostbares betrachten. Jedem muß er gleichsam nur Scherben sein aus denen höhere Gebilde sich zusammensetzen, um dann selbst wieder als Scherben zu dienen — und so fort; excelsior! Denn die Wissenschaft soll vereinfachen, nicht vervielfachen.

Anmerkung zum Eingang:

A. MEILLET hat im Bull. Soc. ling. XXVI, 18 ff. eine Besprechung meiner Akademie-Abhandlung vom Frühling d. J. gebracht und darin u. a. gesagt: Le problème qui domine le mémoire est celui de la „parenté de langues“, qui est en effet au fond de toute la linguistique historique. Wir sind völlig einverstanden hinsichtlich der Wichtigkeit des Problems, aber nicht des Weges zu seiner Lösung. Wir haben uns freundschaftlich gegeneinander ausgesprochen, aber nur über den Gartenzaun hinüber; in den Garten des andern ist keiner von uns eingetreten. MEILLET glaubt auf empirische Weise zum Ziele zu gelangen; mir scheint die rationale unerläßlich, mit anderen Worten, es muß zunächst die Bedeutung von ‚verwandt‘ mit Bezug auf die Sprachen festgesetzt werden.

5. 1. 26.

Akademie der Wissenschaften in Wien
Philosophisch-historische Klasse
Sitzungsberichte, 204. Band, 3. Abhandlung

Arius Didymus' Abriß der peripatetischen Ethik

Von

Hans von Arnim
wirkl. Mitgliede der Akademie der Wissenschaften in Wien

Vorgelegt in der Sitzung am 16. Dezember 1925.

Gedruckt aus den Mitteln des Dr. Jerôme und Margaret Stonborough-Fonds

1926
Hölder-Pichler-Tempsky A.-G.
Wien und Leipzig
Kommissions-Verleger der Akademie der Wissenschaften in Wien

Druck von Adolf Holzhausen in Wien

In Stobaeus' Eklogen Buch II sind uns bekanntlich aus dem doxographischen Werke des Arius Didymus, des Lehrers und Freundes des Kaisers Augustus, Ἐπιτομὴ τῶν ἀρεσκόντων τοῖς φιλοσόφοις, welcher Logik, Physik, Ethik der vier Hauptschulen (Akademie, Peripatos, Stoa, Epikur) darstellte, Reste des ethischen Teils der allgemeinen Einleitung und die Darstellung der stoischen (II p. 57—116 Wa.) und der peripatetischen (II p. 116—152 Wa.) Ethik erhalten; in Stobaeus Eklogen Buch I und in Eusebius' Praeparatio evangelica XI und XV Reste von Arius' Darstellung der platonischen, aristotelischen und stoischen Physik, die H. Diels Dox. Gr. p. 447—472 gesammelt und herausgegeben hat. Der Abriß der stoischen Ethik, der mit dem des Diogenes Laërtius eine auf Benützung gemeinsamer Quellen beruhende nahe Verwandschaft zeigt, ist als glaubwürdig anerkannt und eine der wichtigsten Quellen für das stoische System; der Abriß der peripatetischen Ethik kommt für Aristoteles selbst, so scheint es, überhaupt nicht als geschichtliches Zeugnis in Betracht, da wir über seine Ethik in seinen eignen Schriften zuverlässigere Quellen besitzen; ob er überhaupt philosophiegeschichtliche Bedeutung hat und welche, darüber scheint mir die bisherige Forschung nicht ausreichende Klarheit geschaffen zu haben. Die herrschende Ansicht kann man am besten aus der Darlegung von H. Diels Dox. Gr. p. 71 kennenlernen. Er betont zunächst, daß Arius, wie die Überschrift Ἀριστοτέλους καὶ τῶν λοιπῶν Περιπατητικῶν lehrt, die Lehre nicht des Aristoteles, sondern der aristotelischen Schule darstellen will. Heerens Ansicht, daß er seinen Abriß hauptsächlich aus den eigenen, uns erhaltenen Schriften des Aristoteles geschöpft habe, sei durch Madvig und Trendelenburg widerlegt worden und es sei jetzt allgemein anerkannt, daß, abgesehen von dem Schlußteil über die Politik, der der aristotelischen ‚Politik' ziemlich nahe stehe, alle übrigen Teile jungen Ursprungs seien (noviciae originis) und das letzte Stadium der von der Nikomachischen

zur Eudemischen und von dieser zur ‚großen' Ethik stufenweise fortschreitenden Depravation der aristotelischen Sittenlehre darstelle. Abgesehen von dem Abschnitt περὶ τῆς ἠθικῆς ἀρετῆς ὅτι μεσότητες, in dem Theophrast zitiert werde und an dessen theophrastischen Ursprung man glauben könne, müsse alles übrige der spätesten Zeit der peripatetischen Schule zugeschrieben werden, weil nicht nur Tropfen, sondern ganze Ströme stoischer Lehre, den aristotelischen Gedanken beigemischt, diese bisweilen bis zur Unkenntlichkeit enstellten. Madvig (de fin. [2] III 1 p. 547 [1]) habe ein richtiges Gefühl gehabt, wenn er die Darstellung des Arius, unter Hinweis auf ihre nahen Berührungen mit Ciceros de finibus lib. V (der anerkanntermaßen aus Antiochus geschöpft sei), ebenfalls auf Antiochus zurückführte. Nur sei er zu weit gegangen, wenn er den ganzen Abriß des Arius aus Antiochos ableitete, da sich in ihm Stellen fänden, die der Ansicht des Antiochus widersprächen. Diels entscheidet sich daher für die von Meurer (Peripatetiorum philosophia moralis secundum Stobaeum Weimar 1859 p. 10) aufgestellte vermittelnde Ansicht, daß nur die erste Hälfte des didymeischen Abrisses (bis 128, 9 oder 129, 17 Wa.) aus Antiochos stamme, die zweite aus verschiedenen Autoren verschiedener Zeit zusammengestellt sei. Diese Ansicht hat dann Hans Strache, ein Schüler von H. Diels, in seiner Dissertation ‚De Arii Didymi in morali philosophia auctoribus' (Berlin 1909), dahin modifiziert, daß er Antiochus wieder zur Hauptquelle des ganzen didymeischen Abrisses der peripatetischen Ethik macht und nur einzelne Stellen, die mit Antiochus' uns bekannten Ansichten schlechthin unvereinbar sind (p. 130, 18 f.; 131, 12—134, 6; 134, 20—136, 8; 137, 4—7; 145, 3—10) als Zusätze aus andern Quellen gelten läßt.

Bevor ich die einzelnen Beweise für die herrschende Ansicht prüfe, die dazu führt, Arius als Zeugen nur noch für den Eklektizismus des Antiochus, gar nicht mehr für die Lehre der Peripatetiker anzuerkennen, oder doch höchstens (wenn wir der gemäßigteren Ansicht von Diels und Meurer folgen) für die Lehre der jüngsten, bereits ganz vom stoisierenden Eklektizismus angekränkelten Peripatetiker, möchte ich hervorheben, daß das Verfahren des Arius, wie es sich der herrschenden Ansicht zufolge darstellt, ein auffallendes und kaum begreifliches wäre. Wer in einem doxographischen Werke der platonischen, der

aristotelischen und der stoischen Philosophie je ein besonderes Buch widmet, der geht offenbar nicht von der Ansicht aus, die Antiochus vertrat, daß diese drei philosophischen Systeme in der Sache, von Nebenpunkten abgesehen, übereinstimmen und sich nur in der Ausdrucksweise unterscheiden. Hätte Arius die Tendenz des Antiochus gebilligt, das Gemeinsame der drei aus der Sokratik entsprossenen Systeme zu betonen, so würde er schwerlich diese Form gewählt haben, die dazu führen mußte, in drei getrennten Büchern dreimal in der Hauptsache dieselbe Philosophie darzustellen. Diese Form war eher geeignet, den inneren Zusammenhang jedes einzelnen Systems und seine Unterscheidungslehren gegenüber den beiden andern auszuprägen. Arius Didymus bekannte sich zur stoischen Sekte, wie der Stoikerindex im cod. Laur. 69, 35 des Diogenes Laërtius beweist. Es müßte also, wenn er als eklektischer Stoiker dem Standpunkt des Antiochus nahegestanden hätte, dies vor allem in seinem Abriß der stoischen Ethik sich zeigen. Daß dies nicht der Fall ist, vielmehr nur die altstoische Lehre in ihm berücksichtigt wird, nicht Panaitios und Poseidonios, ist bekannt. Ist es wohl glaublich, daß er mit der altstoischen Lehre die jungakademische des Antiochos und die jungperipatetische stoisierender Peripatetiker in Parallele gestellt habe? Der einzige uns erhaltene Abschnitt aus seinem Buche περὶ τῶν Πλάτωνι ἀρεσκόντων (Dox. Gr. p. 447) macht diesen Eindruck nicht; schon die Anfangsworte: περὶ δὲ τῶν ἰδεῶν ὧδε διεξήρχετο zeigen, daß der Verfasser Platos eigne Lehre zu geben beansprucht. Antiochus als Akademiker konnte, gerade weil er die Identität der peripatetischen mit der altakademischen Lehre behauptete, dem Arius nicht als klassischer Zeuge für die peripatetische Lehre gelten, die er (Arius) als von der akademischen verschieden in einem besondren Buche seiner Epitome darstellen wollte. Dem Kaiser Augustus hätte ein solcher Betrug seines Hofphilosophen schwerlich verborgen bleiben können. In der durch Andronikos auf das Studium ihrer Archegeten zurückgelenkten peripatetischen Schule muß es in augusteischer Zeit viele Männer gegeben haben, die wußten, was in Aristoteles' und Theophrasts eignen Schriften stand. Da hätte Arius schwerlich wagen können, seine Darstellung der peripatetischen Philosophie aus einer nicht peripatetischen Quelle zu schöpfen. Ferner müßte man in dieser Darstellung, wenn sie

aus Antiochus' Schriften abgeleitet wäre, eine altakademische Färbung zumindest in dem Sinne zu finden erwarten, daß die Unterscheidungslehren der aristotelischen gegenüber der platonischen Philosophie übergangen oder abgeschwächt wären. Daß dies der Fall sei, hat, soviel ich weiß, noch niemand nachgewiesen oder behauptet.

Man muß scharf unterscheiden zwischen Berichten des Antiochos über die altakademische und peripatetische Lehre, die sich auf das Studium der Schriften des Speusippos, Xenokrates, Polemon einerseits, des Aristoteles und Theophrastos andererseits oder auf Schulkompendien der beiden Schulen oder auf beide Arten von Quellen stützen mußten, und zwischen den systematischen Schriften des Antiochus, in denen er seine eigne eklektische Philosophie vortrug. Die Forscher, die Antiochus als Quelle für Arius' Abriß der peripatetischen Ethik ansehen, müßten sich entscheiden, ob sie dabei an berichtende (doxographische) oder systematische Schriften desselben denken. Daß aus einer systematischen Schrift desselben eine Darstellung wie die peripatetische Ethik des Arius, entnommen werden konnte, halte ich a priori für ausgeschlossen. In einer solchen konnten immer nur einzelne peripatetische Lehren, ohne systematischen Zusammenhang besprochen werden; aus diesen ein Ganzes, wie sein Abriß es bietet, herzustellen, wäre unmöglich gewesen. Daß es zusammenhängende Darstellungen der peripatetischen Lehre, wie er sie auffaßte, von Antiochus gab, glaubt man vielleicht aus Cicero de finibus B. V schließen zu können und die Berührung des didymeischen Abrisses gerade mit diesem Buche war es ja, die Madvig auf seine Vermutung brachte, daß wie dieses, so auch jener aus Antiochos geschöpft sei. Aber de fin. B. V enthält keine vollständige Darstellung der ganzen peripatetischen Ethik, sondern nur das Kapitel über die πρώτη οἰκείωσις und den höchsten Lebenszweck; und Cicero fand in seiner Quelle (d. h. bei Antiochus selbst) die Behauptung, daß in dieser Lehre Aristoteles und Polemo übereinstimmten (de fin. V 14). Er fand da ferner einen Überblick des Antiochus über die Geschichte der peripatetischen Schule, der begründen sollte, warum Antiochus nur Aristoteles und Theophrast als maßgeblich in Sachen der peripatetischen Lehre ansah und nur sie seiner eignen, von Cicero wiedergegebenen Darstellung der peripatetischen Lehre

vom höchsten Gut zugrundelegte. Denn keinen andern Zweck kann die Darlegung in § 13, 14 in diesem Zusammenhang haben, in der alle Schulhäupter des Peripatos nach Theophrast der Reihe nach aufgezählt und jeder einzeln getadelt und beiseite geschoben wird. Maßgebende Gewährsmänner der Schuldoktrin sind für Antiochus nur die antiqui, die ἀρχηγέται τῆς αἱρέσεως; und als solche gelten ihm für den Peripatos nur Aristoteles und Theophrast: Simus igitur contenti his. Namque horum posteri meliores illi quidem mea sententia quam reliquarum philosophi disciplinarum, sed ita degenerant, ut ipsi ex se nati esse videantur. Aus dem 5. Buch de finibus geht also nicht hervor, daß Antiochus eine doxographische Darstellung der ganzen peripatetischen Ethik gegeben hat, wie sie die Vertreter der herrschenden Ansicht als Quelle für Arius annehmen, sondern was wir durch Cicero kennen lernen, ist nur eine aus Aristoteles und Theophrast geschöpfte Darstellung der Lehre vom höchsten Gut, von der Antiochus zu beweisen suchte (docet), daß sie mit der des Polemon übereinstimme. Es zeigt sich also, daß die Annahme, Arius habe aus einer solchen doxographischen Darstellung des Antiochus, wie wir sie im 5. Buch de fin. kennen lernen, seinen Abriß geschöpft, nicht leisten kann, was sie den Vertretern der herrschenden Ansicht leisten soll: zu erklären, warum der Abriß des Arius, nicht nur Tropfen, sondern ganze Ströme stoischer Lehre in sich aufgenommen hat. Wenn Antiochus die jüngeren Peripatetiker berücksichtigt hätte, die man sich durch den Einfluß der Stoa korrumpiert vorstellt, so könnten aus diesen die Ströme stoischer Lehre, die man aus dem Gemenge des Abrisses herauszuschmecken glaubt, in ihn hinübergeleitet gewesen sein. Dann könnte der Abriß des Arius das letzte Stadium der von der nikomachischen zur eudemischen und von der eudemischen zur großen Ethik stufenweis fortschreitenden Depravation der aristotelischen Sittenlehre darstellen. Da aber Antiochus, wie aus de fin. V 12—14 ersichtlich ist, in seiner mit Arius' Abriß sich so nahe berührenden doxographischen Darstellung sich auf Aristoteles und Theophrast beschränkt hat, so erklärt die Annahme, daß Arius aus Antiochus geschöpft habe, nicht, was sie erklären soll. Man müßte schon, um das vermeintliche Stoisieren des didymeischen Abrisses aus Antiochus zu erklären, annehmen, Antiochus sei so sehr in seinen eignen

eklektischen und stoisierenden Gedankengängen befangen gewesen, daß er, ohne es zu wissen und zu wollen, in seine Berichte über aristotelische und theophrastische Lehren stoische Auffassungen hineintrug. Daß man mit dieser Annahme dem Antiochus Unrecht tut, wird sich erst im Fortgang unserer Untersuchung ergeben. Der Nachweis dieses unwillkürlichen Stoisierens des Antiochus in seinen doxographischen Berichten müßte sich in erster Linie am 5. Buch de fin. erbringen lassen. Ich bin der Meinung, daß in diesem Buche stoische Entstellung der peripatetischen Lehre nicht enthalten ist. Aber das kann ich jetzt noch nicht beweisen. Nur soviel kann ich schon jetzt behaupten: wenn Antiochus die Lehre des Aristoteles und Theophrast entstellt hätte, so würde Arius nicht ihn sich zum Führer genommen haben. Ich glaube also gezeigt zu haben, daß die von Madvig, Meurer, Diels, Strache befürwortete Ansicht, Arius habe seinen Abriß der peripatetischen Ethik ganz oder doch größtenteils aus Antiochus geschöpft, schon von vornherein, aus allgemeinen Gründen, sehr unwahrscheinlich ist.

Wirklich entscheiden kann man die Frage nach der Herkunft und dem Quellenwert des didymeischen Abrisses natürlich nur durch genaue Analyse seines Lehrgehaltes und Vergleichung desselben mit dem, was sich aus Aristoteles' und Theophrasts eignen erhaltenen Schriften und den Bruchstücken der verlorenen als die ethische Lehre dieser beiden Archegeten des Peripatos ergibt. Wir werden dabei, soweit es sich um Aristoteles handelt, nicht mehr, wie es die Begründer der herrschenden Ansicht taten, nur die nikomachische Ethik, sondern auch die eudemische und die Magna Moralia als echtaristotelisch zur Vergleichung mit Arius heranziehen müssen, wenn anders ich mit Recht in meiner Abhandlung ‚Über die drei aristotelischen Ethiken' ihre Echtheit vertreten habe. Wir dürfen ferner nicht vergessen, daß es auch außer den drei Ethiken ethische Schriften gegeben hat, die von den Aristotelikern als echtaristotelisch anerkannt wurden, namentlich Hilfsmittel des Schulbetriebes, wie die von Alexander in top. p. 274, 42 Br. zitierte τῶν ἀγαθῶν διαίρεσις oder die ὑπογραφαί, die Aristoteles selbst in der eudemischen Ethik zitiert (vgl. Arius 122, 6); daß ferner, wie Antiochus bei Cic. de fin. V, 12, so auch der Verfasser des von Arius zugrundegelegten Kompendium das genus librorum populariter scriptum, quod ἐξωτερικόν

appellabant mitherangezogen haben kann. Da ferner Arius nicht die Lehre des Aristoteles, sondern die seiner Schule (Ἀριστοτέλους καὶ τῶν λοιπῶν Περιπατητικῶν) darstellen will, so ist anzunehmen, daß er sich eines aus der peripatetischen Schule selbst stammenden Kompendium bediente, in dem nicht nur Aristoteles, sondern neben ihm, wie bei Antiochus, auch Theophrast als Lehrautorität zugrundegelegt war, und daß, wo Theophrast von Aristoteles aus wohlerwogenen Gründen abgewichen war oder von ihm übergangene Materien aus eigenem hinzugefügt hatte, das Schulkompendium Lehren enthielt, die wir in unserm Aristoteles nicht finden. Aus dem Gesagten ergiebt sich, wie wir bei der Kritik der Epitome des Arius vorzugehen haben; und ebenso müssen wir gegenüber der Darstellung des Antiochus im 5. Buch de fin. uns verhalten. Wenn nämlich eine dieser beiden Darstellungen (oder auch beide) etwas enthalten, was in den aristotelischen Ethiken nicht steht, so dürfen wir es deswegen nicht gleich den Archegeten der Schule absprechen und für mißverstanden oder depraviert halten, sondern müssen prüfen, ob es sich mit der uns aus Aristoteles selbst bekannten Lehre insoweit in Einklang befindet oder aus ihr abgeleitet sein kann, daß wir es dem Theophrast zutrauen können.

Dies gilt im besondern auch für die Beurteilung der angeblich stoisch gefärbten Stellen in dem Abriß des Arius. Es gilt zu unterscheiden, ob es sich bei dieser sogenannten stoischen Färbung um philosophische Gedanken handelt oder nur um Ausdrücke (termini technici), die wir als spezifisch stoisch anzusehen gewohnt sind. Handelt es sich um Gedanken, so muß gefragt werden, ob diese zum gemeinsamen sokratischen Erbe gehören und auch mit der aristotelischen Philosophie ohne Widerspruch vereinigt werden können, oder ob sie Unterscheidungslehren der Stoa sind, bezw. mit solchen in Zusammenhang stehen. Zenon war Schüler Polemons und verdankte ihm so viel, daß ihm Arkesilaos seine Lostrennung von der Akademie bitter verübelte. Wenn wir die akademische Lehre zur Zeit Polemons besser kännten, als es leider der Fall ist, so würden wir wahrscheinlich deutlicher erkennen, daß Zenon viele Lehren, die uns jetzt wegen unserer Unkenntnis Polemons als spezifisch stoisch erscheinen, von diesem seinem Lehrer übernommen hat. Von der Ethik Polemons aber, oder doch wenigstens

von seiner Lehre vom höchsten Gut, behauptet Antiochus bei Cicero de fin. V 14, daß sie mit der des Aristoteles und Theophrast im wesentlichen identisch gewesen sei. Dies a priori für unglaubwürdig zu erklären, sind wir nicht berechtigt. Denn es ist möglich, daß bei den Zeitgenossen Theophrast und Polemon eine gegenseitige weitere Annäherung der altperipatetischen und altakademischen Ethik stattgefunden hatte, die sich schon ohnehin sehr nahestanden. Dies kann in dem Abriß des Arius gelegentlich den Anschein des Stoisierens hervorgerufen haben, weil uns mangels direkter Überlieferung über Polemons Lehre leicht als spezifisch zenonisch und stoisch erscheint, was auch schon Polemon gelehrt hat. Das Vorkommen stoischer Terminologie bei Arius ohne Übereinstimmung der Lehrsätze kann aus der Polemik erklärt werden, die von den beiden älteren Schulen gegen die Stoa geführt wurde. Diese Polemik nötigte die Akademie und den Peripatos, bisweilen auch termini technici zu verwenden, die erst Zenon eingeführt hatte. Daß Arkesilaos und Karneades dies getan haben, ist zweifellos. Wir müssen aber annehmen, daß auch schon Theophrast, Krates und Krantor gegen die Stoa polemisiert haben. Es konnten also schon zur Zeit Theophrasts gelegentlich stoische Termini sich in ein peripatetisches Schulkompendium einschleichen, namentlich in solchen Lehrsätzen, die zur Abwehr stoischer Dogmen aufgestellt waren und den Gegensatz der Auffassung um so stärker zum Ausdruck brachten, je mehr sie sich derselben Termini wie die gegnerischen Dogmen bedienten. Es wird bei jeder einzelnen ‚stoisch gefärbten‘ Stelle der didymeischen Epitome erwogen werden müssen, ob sie sich auf die eben angedeutete Weise erklären läßt, ohne daß man den altperipatetischen Ursprung des materiellen Lehrgehaltes zu leugnen braucht, oder ob sie im Sinne eines stoisierenden Eklektizismus d. h. mit Durchbrechung der systematischen Folgerichtigkeit ‚stoisch gefärbt‘ sind.

Nicht am wenigsten ist der Eindruck stoischer Depravation der aristotelischen Lehre in der Epitome des Arius bei ihren neueren Beurteilern ohne Zweifel hervorgerufen worden durch ihre streckenweise in Definitionen und Einteilungen sich bewegende, trocken schulmäßige Form, die weit verschieden ist von der dialektischen Methode der Gedankenentwicklung in

den echten aristotelischen Schriften. Weil uns zufällig gerade über die stoische Philosophie vieles in derselben scholastischen Form überliefert ist, so sind wir geneigt, diese Form für ein Unterscheidungsmerkmal des stoischen Philosophierens zu halten, während sie meiner Überzeugung nach ein Kennzeichen nicht einer bestimmten Sekte, sondern einer bestimmten Gattung philosophischer Literatur ist, die aus dem Dogmatismus entsprang und dem Schüler die äußerliche Aneignung des Systems ermöglichen sollte, auch wenn er nicht zu selbständigem Nachdenken über die Probleme fähig war. Die Schriften des Chrysippos ὑπογραφὴ τοῦ λόγου und περὶ τῶν δογμάτων, die Arius am Schluß seiner Epitome der stoischen Ethik zitiert und die deren Hauptquellen gebildet haben dürften, waren solche scholastische Kompendien. Aber auch Epikur, der auf Einteilungen und Definitionen freilich weniger Gewicht legte, hat infolge des dogmatischen Charakters seiner Lehre sich wiederholt veranlaßt gefühlt, sie zu Nutz und Frommen seiner Schüler zu epitomieren. Daß im aristotelischen (z. T. auch schon im platonischen) Schulbetrieb Sammlungen von Ὅροι und Διαιρέσεις eine wichtige Rolle spielten, zeigen die betreffenden Titel im aristotelischen Schriftenverzeichnis (διαιρέσεις, ὅροι), die von Alexander zur Topik p. 274, 42 Br. zitierte ἀγαθῶν διαίρεσις und das eigne Zitat des Aristoteles Eth. Eud. 1234 a 25: ταῦτα δὲ πάντ' ἐστὶν ἐν ταῖς τῶν παθημάτων διαιρέσεσιν, das diese διαιρέσεις in den Händen der Schüler voraussetzt. Solche διαιρέσεις scheinen auch in dem von Arius zugrundegelegten peripatetischen Schulkompendium benützt gewesen zu sein.

Die sehr gelehrte und scharfsinnige Dissertation von Hans Strache De Arii Didymi in morali philosophia auctoribus (Berlin 1909) hat dadurch die richtige Methode verfehlt, daß sie den Arius nur mit Antiochus vergleicht und aus jeder sich dabei ergebenden Übereinstimmung Abhängigkeit des Arius von ihm erschließt, ohne die Möglichkeit auch nur zu erwägen, Antiochus und desgleichen Arius Didymus könnten die Wahrheit gesprochen haben, wenn sie behaupten altperipatetische Ethik darzustellen, und ihre Übereinstimmung könnte sich aus der Benützung einer gemeinsamen peripatetischen Quelle erklären. Am auffälligsten zeigt sich das Verfehlte dieser Methode, wenn Strache auch solche Abschnitte des Arius auf Antiochus

zurückführt, deren altperipatetische Quelle uns erhalten ist und die in wörtlichem Anschluß an Stellen der Eudemischen oder der Großen Ethik geschrieben sind. Daß dies für den größten Teil der zweiten Hälfte der didymeischen Epitome zutrifft, hätte Strache nicht verborgen bleiben können, wenn er die Tragweite der in Wachsmuths Adnotatio beigebrachten Parallelstellen aus der Eudemischen und der Großen Ethik ernstlich erwogen hätte. Dieses Verfahren habe ich in der folgenden Untersuchung angewendet und die Wahrnehmung, daß für einen so großen Teil der didymeischen Darstellung die Golddeckung aristotelischer Stellen vorhanden ist, überzeugte mich, daß auch diejenigen Teile, deren Quelle uns nicht erhalten ist, jedenfalls aus altperipatetischer Quelle und wenn nicht aus Aristoteles, dann wahrscheinlich aus Theophrast stammen. Denn es ist nicht glaublich, daß der Stoiker Arius sich erkühnt habe, aus einzelnen exzerpierten Stellen peripatetischer Spezialliteratur selbst eine formula disciplinae zusammenzuklittern. Vielmehr ist das Wahrscheinlichste, daß er ein von einem Peripatetiker verfaßtes Schulhandbuch zugrundelegte und für seinen eignen Zweck teils durch Auswählen und Kürzen, teils durch stilistische Überarbeitung zurechtmachte. Der Verfasser dieses peripatetischen Schulhandbuches aber kann schwerlich bezüglich der Autoritäten der Schule einer andern Auffassung gefolgt sein als Antiochus bei Cic. de fin. V 12—14; auch er wird nur Aristoteles und Theophrast als maßgeblich anerkannt haben. Denn sonst hätte ihn Arius nicht zum Führer gewählt, dessen dem Klassizismus der augusteischen Zeit entsprechende Absicht nur gewesen sein kann, die Hauptsysteme der griechischen Philosophie in ihrer reinen und unvermischten Gestalt, wie sie sich bei den *antiqui* darstellten, seinen Zeitgenossen zu bequemer Aneignung darzureichen. Hätte er nicht einen Führer gewählt, der ihm dies bezüglich der peripatetischen Philosophie verbürgte, so hätte er sich der abfälligsten Kritik der Peripatetiker seiner Zeit ausgesetzt, die seit der von Andronikos bewirkten Renaissance des Aristotelismus hauptsächlich bemüht waren, die ursprüngliche Lehre der Schule auf Grund der Originalschriften ihrer Archegeten in ihrer Reinheit wiederherzustellen. War aber der Verfasser dieses Schulhandbuches bestrebt, die ursprüngliche Lehre der Schule wiederzugeben, wie sie vor dem

mit Lykons Scholarchat einsetzenden Verfall von Aristoteles selbst und von Theophrast vertreten worden war, und hat er diese Aufgabe in einem so großen Teil seines Abrisses nachweislich gewissenhaft, mit richtigem Verständnis der Originalschriften des Aristoteles und oft in wörtlichem Anschluß an sie erfüllt, so kann ich schwer glauben, daß er in dem übrigen Teil dieser Aufgabe ganz vergessen und seinen Lesern Steine für Brot aufgetischt hat. Bevor wir das glauben, müßte uns zwingend bewiesen sein, daß die betreffenden Lehren nicht altperipatetisch sein können, weil sie den uns bekannten Lehren des Aristoteles und Theophrast widersprechen. Ebenso hat auch Antiochus bei Cicero de fin. V berechtigten Anspruch, als glaubwürdiger Berichterstatter über die altperipatetische und altakademische Ethik zu gelten, bis ihm das Gegenteil nachgewiesen ist.

Ich werde zunächst den zweiten Teil der didymeischen Epitome von p. 128, 10 W an, also den Teil, der nur von Strache, nicht von Meurer und Diels auf Antiochus zurückgeführt wird, bezüglich seiner Übereinstimmung mit den eignen ethischen Schriften des Aristoteles untersuchen. Dieser Teil umfaßt 25 von den 36 Seiten, welche die ganze Epitome in Wachsmuths Ausgabe füllt. Wenn es uns gelingt, diesen Teil als glaubwürdigen Bericht über altperipatetische (d. h. aristotelisch-theophrastische) Lehre zu retten und zu zeigen, daß auch die sogenannten ‚stoisch gefärbten‘ Stellen in ihm nicht seine ‚novicia origo‘, nicht Eklektizismus seines Verfassers und nicht Depravation der aristotelischen Sittenlehre beweisen, so werden wir dem ersten, weniger als halb so umfangreichen Teil (p. 116, 19—128, 9 W), der nach der herrschenden Ansicht aus Antiochos stammt, eher Glauben zu schenken geneigt sein, wenn er auch Dinge enthält, die in unserm Aristoteles nicht zu finden sind. Denn es ist *a priori* wenig wahrscheinlich, daß Arius die Lehre vom *finis bonorum*, nach antiker Auffassung dem Prinzip der Ethik, und die mit diesem Prinzip eng zusammenhängenden Lehren über Tugenden, Affekte, Lebensformen (περὶ βίων), Ökonomik und Politik aus Aristoteles und Theophrast, die Lehre von der φυσικὴ οἰκείωσις dagegen, die Grundlage der Teloslehre, aus Antiochos oder einem andern für den Peripatos unmaßgeblichen Philosophen geschöpft habe. Das könnte man nur glauben, wenn der zweite Teil nachweisbar nicht in logischer Einstimmigkeit mit dem ersten

stünde. Es kommt hinzu, daß von der Tugend sowohl wie von der Glückseligkeit und den sie begründenden Güterklassen nach wie vor der Stelle, an der der Quellenwechsel soll stattgefunden haben, gehandelt wird, so daß man nicht sagen kann, Arius habe, der herrschenden Ansicht zufolge, ganze, in sich geschlossene Kapitel aus jeder seiner beiden Quellen entnommen. Daß vielmehr grade an der Stelle, wo die herrschende Ansicht den Quellenwechsel ansetzt, ein richtiger Gedankenzusammenhang und -fortschritt vorhanden ist, wird später gezeigt werden. Dadurch wird schon a priori vorbehaltlich der Einzeluntersuchung, wahrscheinlich gemacht, daß der erste Teil (A = p. 118, 5 bis 128, 9) dem Arius durch dasselbe peripatetische Schulkompendium wie der zweite geliefert wurde und auch aus denselben oder wenigstens gleichwertigen altperipatetischen Primärquellen stammt. Schließlich kommt noch hinzu, daß auch der Eingangsabschnitt der Epitome p. 116, 19—118, 4 die Benützung derselben Quellen (nämlich der Großen und der Eudemischen Ethik des Aristoteles) zeigt, die ich in dem Teile von 128, 10 an nachweisen werde. Es müßte also der herrschenden Ansicht zufolge auch an der Stelle p. 118, 5 Quellenwechsel stattgefunden haben, indem hier erst Arius Didymus zur Benützung des Antiochus übergegangen wäre. Aber auch hier wird sich richtiger Zusammenhang und Gedankenkontinuität zwischen den angeblich aus disparaten Quellen entlehnten Abschnitten als vorhanden ergeben. Der zweite Teil (B = p. 128, 10 bis Ende) zerfällt seinerseits in drei Abschnitte: Bα Über das höchste Gut (τέλος) und die Güter. Bβ Über die Tugenden (eine Besprechung der πάθη und der βίοι ist eingelegt). Bγ Über Ökonomik und Politik. Ich untersuche sie der Reihe nach.

Bα p. 128, 10—137, 12

1. Der 128, 10 beginnende Abschnitt über die ἀρετή:

Ἀρετὴν δ' ὠνομάσθαι τὴν ἀρίστην διάθεσιν ἢ καθ' ἣν ἄριστα διάκειται τὸ ἔχον. Τοῦτο δ' ἐκ τῆς ἐπαγωγῆς δῆλον· σκυτοτόμου γὰρ ἀρετὴν λέγεσθαι καθ' ἣν ἀποτελεῖν ἄριστον ὑπόδημα δύναται, καὶ οἰκοδόμου καθ' ἣν ἄριστα διάκειται πρὸς οἰκοδόμησιν οἰκίας καλῆς. Ὅτι μὲν ⟨οὖν⟩ [1] τὰ ἄριστα διατιθέν [2] ἐστιν ἀρετή, ὁμολογούμενόν ἐστιν.

zeigt mit Eud. 1218 b 37:

[1] οὖν add. Heeren. [2] διατιθέν scripsi, διατιθέναι FP.

περὶ ἀρετῆς ὅτι ἐστὶν ἡ βελτίστη διάθεσις ἢ ἕξις ἢ δύναμις ἑκάστων, ὅσων ἐστί τις χρῆσις ἢ ἔργον, δῆλον δ' ἐκ τῆς ἐπαγωγῆς· ἐπὶ πάντων γὰρ οὕτω τίθεμεν. οἷον ἱματίου ἀρετή ἐστιν. καὶ γὰρ ἔργον τι καὶ χρῆσις ἐστίν· καὶ ἡ βελτίστη ἕξις τοῦ ἱματίου ἀρετή ἐστιν. ὁμοίως δὲ καὶ πλοίου καὶ οἰκίας καὶ τῶν ἄλλων und 1219 b 21 εἰ δή τίς ἐστιν ἀρετὴ σκυτικῆς καὶ σπουδαίου σκυτέως, τὸ ἔργον ἐστὶ σπουδαῖον ὑπόδημα. (Vgl. Nik. 1106 a 15 πᾶσα ἀρετή, οὗ ἂν ᾖ ἀρετή, αὐτό τε εὖ ἔχον ἀποτελεῖ καὶ τὸ ἔργον εὖ ἀποδίδωσιν usw.)

eine Übereinstimmung, die sich nicht auf den Gedanken beschränkt, sondern z. T. auch auf den Wortlaut sich erstreckt. Aber sie ist nicht von der Art, daß man die Ariusstelle als mechanisches Exzerpt aus den Eudemien bezeichnen kann. Der Autor, der die Stelle der Eudemien kennt, benützt sie sinngetreu, aber nicht als sklavischer Abschreiber für sein Kompendium; ganz wie ein Schüler verfahren müßte, der auf Grund der ausführlichen Darstellung seines Lehrers einen kurzen Auszug für Schulzwecke herstellen will. Strache, der p. 45 seiner oben genannten Dissertation diesen Abschnitt, wie alle, auf Antiochus zurückführt, sagt kein Wort über die Parallelstelle aus den Eudemien, obgleich sie ihm, da sie in Wachsmuths Adnotatio angeführt ist, unmöglich unbekannt gewesen sein kann. Er meint wohl, die Eudemienstelle möge die Quelle für Antiochus gewesen sein, aus dem Arius geschöpft habe; und dasselbe gelte für alle weiteren Stellen, wo Arius zu aristotelischen Stellen stimme. Wir aber müssen, obgleich von einer einzelnen Stelle aus kein abschließendes Urteil gewonnen werden kann, so lange annehmen, daß Arius aus Aristoteles und Theophrast schöpft, wie es dem Plan und der Benennung seiner Epitome entspricht, bis wir auf Stellen stoßen, an denen ersichtlich wird, daß auch das mit aristotelischen Stellen Übereinstimmende aus diesen nicht direkt, sondern durch Vermittlung des Antiochus abgeleitet ist. Hier hindert nichts, die Eudemienstelle (oder eine mit ihr inhaltlich ähnliche andre Aristoteles- oder Theopraststelle, die wir nicht mehr besitzen — jedenfalls Aristoteles oder Theophrast selbst) als Quelle für Arius anzunehmen.

2. Arius 128, 17 Δύο δ' ὥσπερ ἀρχὰς τῶν ἀρετῶν ὑπάρχειν, τὸν λόγον καὶ τὸ πάθος· ταῦτα δὲ ὁτὲ μὲν ἀλλήλοις ὁμονοητικῶς συμφωνεῖν, ὁτὲ δὲ στασιαστικῶς διαφωνεῖν· τὴν δ' ἀντίταξιν αὐτῶν γίνεσθαι

δι' ἡδονὰς καὶ λύπας. Τὴν μὲν οὖν τοῦ λόγου νίκην ἀπὸ τοῦ κράτους παρωνύμως ἐγκράτειαν ἐπωνυμίαν ἔχειν, τὴν δὲ τοῦ ἀλόγου διὰ τὸ τῆς ὁρμῆς ἀπειθὲς ἀκρασίαν, τὴν δ' ἀμφοῖν ἁρμονίαν καὶ συμφωνίαν ἀρετήν, τοῦ μὲν ἄγοντος ἐφ' ὃ δεῖ, τοῦ δ' ἑπομένου πειθηνίως. Die Übereinstimmung dieses Abschnittes mit der echten aristotelischen Lehre ergibt sich aus M. Mor. 1206 a 37 ἐπειδὴ ὁ λόγος κρατεῖ ποτε τῶν παθῶν (φαμὲν γὰρ ἐπὶ τοῦ ἐγκρατοῦς) καὶ τὰ πάθη δὲ πάλιν ἀνεστραμμένως τοῦ λόγου κρατεῖ (οἷον ἐπὶ τῶν ἀκρατῶν συμβαίνει etc., ibid. b 9 τότε γάρ φαμεν εἶναι ἀρετήν, ὅταν ὁ λόγος εὖ διακείμενος τοῖς πάθεσιν ἔχουσι τὴν οἰκείαν ἀρετὴν σύμμετρος ᾖ καὶ τὰ πάθη τῷ λόγῳ· οὕτω γὰρ διακείμενα συμφωνήσουσι πρὸς ἄλληλα etc. Daß sowohl λόγος wie πάθος bei Arius als ἀρχαὶ τῶν ἀρετῶν bezeichnet werden, entspricht dem aristotelischen Sprachgebrauch, wie sich aus M. Mor. 1206 b 17 ergibt: ἁπλῶς δ' οὐχ — τῆς ἀρετῆς ἀρχὴ καὶ ἡγεμών ἐστιν ὁ λόγος, ἀλλὰ μᾶλλον τὰ πάθη. 24. ὁ δὲ λόγος ὕστερος ἐπιγινόμενος καὶ σύμψηφος ὢν ποιεῖ πράττειν τὰ καλά. 28. διὸ μᾶλλον ἀρχῇ ἔοικεν πρὸς τὴν ἀρετὴν τὸ πάθος εὖ διακείμενον ἢ ὁ λόγος. Die Auffassung der ἀρετή als ἁρμονία καὶ συμφωνία zwischen λόγος und πάθη liegt auch M. Mor. 1211 a 32 sq. zugrunde: ἐπεὶ οὖν ἐστι τῆς ψυχῆς πλείω μέρη, τότ' ἔσται μία ψυχή, ὅταν συμφωνῶσι πρὸς ἄλληλα ὅ τε λόγος καὶ τὰ πάθη. οὕτω γὰρ μία ἔσται· ὥστε μιᾶς γενομένης ἔσται πρὸς αὑτὸν φιλία. αὕτη δ' ἔσται ἡ πρὸς αὑτὸν φιλία ἐν τῷ σπουδαίῳ· τούτῳ γὰρ μόνῳ τὰ τῆς ψυχῆς εὖ ἔχουσιν μέρη πρὸς ἄλληλα τῷ μὴ διαφέρεσθαι usw. Denn der σπουδαῖος ist ὁ ἔχων τὴν ἀρετήν. Daß bei der ἐγκράτεια und der ἀκρασία der Gegensatz zwischen λόγος und πάθος (die ἀντίταξις oder διαφωνία) nach Arius durch ἡδοναί und λῦπαι hervorgerufen wird, klingt am meisten an die Stelle M. Mor. 1202 b 3 an: ἔστιν γὰρ περὶ ἡδονὰς καὶ λύπας τὰς σωματικὰς ὁ ἁπλῶς ἀκρατής. Aber bei Arius handelt sich's nicht nur um den ἁπλῶς ἀκρατής und ἐγκρατής und nicht nur um σωματικαὶ ἡδοναὶ καὶ λῦπαι. Man wird daher richtiger an M. Mor. 1185 b 36 erinnern: ὅλως τε οὐκ ἔστιν λαβεῖν ἀρετὴν καὶ κακίαν ἄνευ λύπης καὶ ἡδονῆς· ἔστιν οὖν ἡ ἀρετὴ περὶ ἡδονὰς καὶ λύπας und namentlich an 1186 a 33 τὰ δὲ πάθη ἤτοι λῦπαί εἰσιν ἢ ἡδοναὶ ἢ οὐκ ἄνεω λύπης ἢ ἡδονῆς. Denn die Bedeutung, die λύπη und ἡδονή für die Tugend haben, wo λόγος und πάθος im Einklang stehen, die muß ihnen logischerweise auch für den Fall der ἐγκράτεια und ἀκρασία zugestanden werden, wo dieser Einklang nicht besteht. Wenn wir ganz allgemein διὰ μὲν τὴν ἡδονὴν τὰ

φαῦλα πράττομεν, διὰ δὲ τὴν λύπην τῶν καλῶν ἀπεχόμεθα, so muß auch jede Auflehnung irgendeines πάθος gegen den λόγος, mag es nun siegen oder besiegt werden, durch ἡδονή oder λύπη verursacht sein. Wir können zusammenfassend feststellen, daß auch dieser Abschnitt bei Arius inhaltlich zur echten aristotelischen Lehre stimmt und im Ausdruck an aristotelische Stellen anklingt, ohne doch im ganzen genommen aus einer abgeschrieben oder aus mehreren zusammengestückelt zu sein. Wenn Antiochus einen solchen Abschnitt selbst aus dem aristotelischen Original so sorgfältig abgeleitet hätte, müßte man ihn um so mehr loben, weil er einer anderen Sekte angehört. Mir ist es wahrscheinlicher, daß diese Arbeit von einem Peripatetiker getan worden ist. Strache weiß für die Zurückführung des Abschnitts auf Antiochus nur Berührungen mit der „Einleitung" des Arius anzuführen, deren ähnliche Stellen er schon früher aus ganz unzureichenden Gründen für antiocheisch erklärt hat.

3. Arius 128, 27. Αἱρετὸν δὲ λέγεσθαι τὸ ὁρμὴν ἐφ' ἑαυτὸ κινοῦν, φευκτὸν δὲ τὸ ἀφ' ἑαυτοῦ, ὅταν ὁ λόγος σύμψηφος ᾖ. Καθάπερ γὰρ τὸ βουλητὸν κατὰ τὴν βούλησιν ἔχειν τὴν ἐπωνυμίαν ταύτην, οὕτω καὶ τὸ αἱρετὸν κατὰ τὴν αἵρεσιν. Daß dieselbe Definition des αἱρετόν von Arius 75, 2 (αἱρετὸν μὲν γὰρ εἶναι τὸ ὁρμῆς αὐτοτελοῦς κινητικόν) auch den Stoikern zugeschrieben wird, beweist nicht, daß sie ihren altperipatetischen und altakademischen Vorgängern fremd gewesen ist. Die Ausdrücke αἱρεῖσθαι, φεύγειν (bezw. αἱρετόν, φευκτόν), ὁρμή (ὁρμᾶν) sind dem Sprachgebrauch der aristotelischen Ethiken nicht fremd. Man kann sagen, daß sich bei Aristoteles, ganz wie in unserer Ariusstelle, die αἵρεσις durch das Hinzutreten des λόγος von der bloßen φυσικὴ ὁρμή, dem rein triebhaften Handlungsantrieb, unterscheidet. M. Mor. 1199 b 38 ἐν μὲν δὴ ταῖς φυσικαῖς ἀρεταῖς ἔφαμεν τὴν ὁρμὴν μόνον δεῖν τὴν πρὸς τὸ καλὸν ὑπάρχειν ἄνευ λόγου· ᾧ δ' ἐστὶν αἵρεσις, ἐν τῷ λόγῳ καὶ τῷ λόγον ἔχοντί ἐστιν. In αἱρετόν, auch wo es = ‚expetendum' steht, liegt doch immer das Bedeutungsmoment ‚Objekt einer Wahl'. Eine Wahl aber ist ohne λόγος unmöglich. Allerdings tritt dieses Moment nicht immer deutlich hervor, wie in προαίρεσις. Wenn αἱρεῖσθαι in φεύγειν seinen Gegensatz hat, so ist es = διώκειν und scheint die bloße ὁρμή zu bezeichnen. Αἱρετόν aber bezeichnet einen Gegenstand, den das Lebewesen als solches seiner Natur nach erstreben kann; und einen solchen gibt nur der λόγος zu erkennen.

Gerade die Worte des Arius: ὅταν ὁ λόγος σύμφηφος ᾖ, die dies ausdrücken, entsprechen dem aristotelischen Sprachgebrauch: M. Mor. 1206 b 25 ὁ δὲ λόγος — σύμφηφος ὢν ποεῖ πράττειν τὰ καλά. 1203 b 27 ὁ τῷ πράττειν τὰ φαῦλα ἅμα τὸν λόγον σύμψηφον ἔχων. Auch βουλητόν = ,wünschbar', das sich zur βούλησις, sagt Arius, verhält, wie das αἱρετόν zur αἵρεσις (die βούλησις unterscheidet sich dadurch von der αἵρεσις, daß sie auch Unmögliches zum Gegenstande haben kann M. Mor. 1189 a 5) ist dem aristotelischen Sprachgebrauch angemessen: M. Mor. 1208 b 39 βουλητὸν μὲν γὰρ τὸ ἁπλῶς ἀγαθόν. βουλητέον δὲ τὸ ἑκάστῳ ἀγαθόν. Nik. 1113 a 23 ἁπλῶς μὲν καὶ κατ' ἀλήθειαν βουλητὸν τἀγαθόν, ἑκάστῳ δὲ τὸ φαινόμενον.

4. Arius 129, 4 Τὸ δὲ αἱρετὸν καὶ ἀγαθὸν ταὐτὸν ἐδόκει τοῖς ἀρχαίοις εἶναι. Τὸ γοῦν ἀγαθὸν ὑπογράφοντες οὕτως ἀφωρίζοντο· ,ἀγαθόν ἐστιν οὗ πάντ' ἐφίεται'. Daß hier von den ἀρχαῖοι geredet wird, wie Antiochus sich auf die *antiqui* zu berufen pflegt, beweist für die Quellenfrage nichts. Daß aber der den ἀρχαῖοι zugeschriebenen Gleichsetzung des αἱρετόν mit dem ἀγαθόν keine andre Ansicht der νεώτεροι als gleichberechtigt oder besser von Arius gegenübergestellt wird, zeigt, daß für ihn und seine Quelle die ἀρχαῖοι maßgebende Autoritäten sind, so wie es auch 131, 2 heißt: ἀκολουθητέον μέντοι τῇ τῶν ἀρχαίων συνηθείᾳ. Die Gleichsetzung selbst findet sich mit einer beachtenswerten Abweichung M. Mor. 1182 b 7 λέγεται γὰρ ἀγαθὸν ἡ τὸ ἄριστον ἐν ἑκάστῳ τῶν ὄντων· τοῦτο δ' ἐστὶ τὸ διὰ τὴν αὑτοῦ φύσιν αἱρετόν ibid. 20. λέγει δὲ ὁ ὅρος, ὅτι τὸ τοιόνδ' ἀγαθὸν καθόλου, ὃ ἂν ᾖ αὐτὸ δι' αὑτὸ αἱρετόν. Aber Eud. 1237 a 1 lesen wir: ἔστι γὰρ αἱρετὸν μὲν τὸ ἁπλῶς ἀγαθόν, αὐτῷ δὲ τὸ αὑτῷ ἀγαθόν. Zu dieser Eudemienstelle, die nur im Sinne der Identifikation beider Begriffe gedeutet werden kann, stimmt Arius. Mit dem δι' αὑτὸ αἱρετόν konnte er das ἀγαθόν nicht identifizieren, da er in dem Abschnitt 135, 1—10 zwei Arten von ἀγαθά unterscheidet: τὰ καθ' ἑαυτά und τὰ δι' ἕτερα αἱρετά. Wenn dann Arius zur Begründung seiner Behauptung, die Gleichung ἀγαθόν = αἱρετόν gebe die Ansicht der ἀρχαῖοι wieder, auf dieselben ἀρχαῖοι auch noch die zweite Gleichung: τἀγαθόν = οὗ πάντ' ἐφίεται zurückführt, so ist dabei die Bedeutungsgleichheit der Ausdrücke αἱρεῖσθαι und ἐφίεσθαι (= expetere) vorausgesetzt. Bekanntlich billigt Aristoteles selbst diese Definition in den Anfangsworten der nikomachischen Ethik 1094 a 2 διὸ καλῶς

ἀπεφήναντο τἀγαθόν, οὗ πάντ' ἐφίεται und es ist höchst wahrscheinlich, daß sie von Plato stammt. Auch Eudoxos Nik. 1172 b 9 setzt diese Definition voraus: Εὔδοξος μὲν οὖν τὴν ἡδονὴν τἀγαθὸν ᾤετ' εἶναι διὰ τὸ πάνθ' ὁρᾶν ἐφιέμενα αὐτῆς, καὶ ἔλλογα καὶ ἄλογα. 14. τὸ δὴ πᾶσιν ἀγαθὸν καὶ οὗ πάντ' ἐφίεται, τἀγαθὸν εἶναι, und diese Beweisführung des Eudoxos hat sich Aristoteles selbst angeeignet M. Mor. 1205 b 34: ἀλλὰ καὶ τοὐναντίον διὰ τοῦτο ἂν δόξειεν ἀγαθὸν εἶναι (scil. ἡ ἡδονή), ὅτι πάντα τούτου ἐφίεται· τοῦ γὰρ ἀγαθοῦ πάντα πέφυκεν ἐφίεσθαι, ὥστ' εἰ τῆς ἡδονῆς πάντ' ἐφίεται, ἀγαθὸν ἂν εἴη τῷ γένει ἡ ἡδονή. Daß die Definition von Plato stammt, zeigt Eud. 1218 a 24: παράβολος δὲ καὶ ἡ ἀπόδειξις ὅτι τὸ ἓν αὐτὸ τὸ ἀγαθόν, ὅτι ⟨αὐτοῦ⟩ οἱ ἀριθμοὶ ἐφίενται· οὔτε γὰρ ὡς ἐφίενται λέγονται φανερῶς — τό τε φάναι πάντα τὰ ὄντα ἐφίεσθαι ἑνός τινος ἀγαθοῦ οὐκ ἀληθές· ἕκαστον γὰρ ἰδίου ἀγαθοῦ ὀρέγεται. Diese Stellen beweisen, daß Arius mit Recht die Gleichung τἀγαθόν = οὗ πάντ' ἐφίεται den ἀρχαῖοι, d. h. Plato, Eudoxos, Aristoteles zuschreibt. Es ist allerdings bei Arius (Stobaeus) der für den Sinn unentbehrliche Artikel τό vor ἀγαθόν ἐστιν οὗ πάντ' ἐφίεται ausgefallen.

5. Arius 129, 6 τῶν δ' ἀγαθῶν ἔλεγον τὰ μὲν δι' ἡμᾶς αἱρετὰ ὑπάρχειν, τὰ δὲ διὰ τοὺς πλησίον· τῶν δὲ δι' ἡμᾶς τὰ μὲν καλά, τὰ δ' ἀναγκαῖα· καλὰ μὲν τάς τε ἀρετὰς καὶ τὰς ἐνεργείας τὰς ἀπ' αὐτῶν, φρόνησίν τε καὶ τὸ φρονεῖν καὶ δικαιοσύνην καὶ τὸ δικαιοπραγεῖν καὶ κατὰ τὸ ἀνάλογον ἐπὶ τῶν ἄλλων· ἀναγκαῖα δὲ τό τε ζῆν καὶ τὰ πρὸς τοῦτο συντείνοντα καὶ τὴν τῶν ποιητικῶν ἔχοντα χώραν, οἷον τό τε σῶμα καὶ τὰ τούτου μέρη καὶ τὰς χρήσεις αὐτῶν καὶ τῶν ἐκτὸς λεγομένων εὐγένειαν, πλοῦτον, δόξαν, εἰρήνην, ἐλευθερίαν, φιλίαν· τούτων γὰρ ἕκαστον συμβάλλεσθαί τι πρὸς τὴν τῆς ἀρετῆς χρῆσιν. Strache p. 46 weist mit Recht darauf hin, daß auch Varro b. Augustin de civ. dei XIX 1 p. 304, 10 Dombart die Unterscheidung der Güter in solche, die man für sich selbst, und solche, die man für andre erstrebt, vorbringt. Mag Varro seinen Bericht aus Antiochus geschöpft haben, so ist doch schwerlich anzunehmen, daß die Unterscheidung von Antiochus selbst erfunden ist. Denn die weitere, an diese sich unmittelbar anschließende Einteilung in καλά und ἀναγκαῖα ist nachweislich aristotelisch: Pol. VII 1333 a 30 διῄρηται δὲ — τῶν πρακτῶν (scil. ἀγαθῶν) τὰ μὲν εἰς τὰ ἀναγκαῖα καὶ χρήσιμα, τὰ δὲ εἰς τὰ καλά — — —· τὰ δὲ ἀναγκαῖα καὶ χρήσιμα τῶν καλῶν ἕνεκεν. Wenn also Arius beide Unterscheidungen aus Antiochus geschöpft hätte, so müßte man doch annehmen,

daß dieser seinerseits beide (wie nachweislich die zweite, so auch die erste) aus altperipatetischer Literatur entnommen hätte. Wenn aber dies, so kann sie auch Arius direkt aus peripatetischer Quelle geschöpft haben. Solche διαιρέσεις ἀγαθῶν und παθῶν gab es ja von Aristoteles. Den Gegensatz von καλά und ἀναγκαῖα kennt auch die Stelle M. Mor. 1198 b 14, wo der φρόνησις gegenüber der σοφία die Aufgabe eines ἐπίτροπος dem Herrn gegenüber zugeteilt wird, ihm Muße zu schaffen ὅπως ἂν ἐκεῖνος μὴ κωλυόμενος ὑπὸ τῶν ἀναγκαίων ἐκκλείηται τοῦ τῶν καλῶν τι καὶ προσηκόντων πράττειν. Aber zweifeln kann man, ob Arius mit Recht nicht nur die leiblichen, sondern auch die äußeren Güter zu den ἀναγκαῖα rechnet. Dinge, die zur Funktion der Tugend etwas beitragen können (συμβάλλεσθαί τι vgl. M. Mor. 1208 a 15 τότ' ἐροῦμεν ἔχειν τὸ σῶμα καλῶς, ὅταν οὕτως ἔχῃ ὥστε μὴ κωλύειν, ἀλλὰ καὶ συμβάλλεσθαι καὶ συμπαρορμᾶν πρὸς τὸ τὴν ψυχὴν ἐπιτελεῖν τὸ αὑτῆς ἔργον), sind darum noch nicht für diese notwendig: und daß z. B. εὐγένεια und δόξα für die Tugendbetätigung notwendig und unentbehrlich sein sollten, ist paradox. Dem Begriff συμβάλλεσθαι und den aufgezählten Beispielen solcher äußeren Güter entspricht besser der des χρήσιμον, der Pol. 1333 a 30 neben dem ἀναγκαῖον erscheint und M. Mor. 1202 a 30 werden die von Arius aufgezählten äußeren Güter πλοῦτος, φίλοι, δόξα den ἀναγκαῖα καὶ περὶ σῶμα gegenübergestellt und Nik. 1099 b 27 heißt es: τῶν δὲ λοιπῶν ἀγαθῶν τὰ μὲν ὑπάρχειν ἀναγκαῖον, τὰ δὲ συνεργὰ καὶ χρήσιμα πέφυκεν ὀργανικῶς. Man muß also zugeben, daß die Darstellung des Arius an dieser Stelle ungenau ist, aber trotzdem ist sicher, daß sie aristotelische Lehre wiedergeben will und aus aristotelischen Schriften geschöpft ist. Übrigens muß dieser Abschnitt als Grundlage und Voraussetzung für die 129, 19 beginnenden Erörterungen über die εὐδαιμονία angesehen werden, in dem die leiblichen und äußeren Güter unter dem Ausdruck τὰ ὑλικά (130, 1) zusammengefaßt werden und zwischen den unentbehrlichen Behelfen der Tugendbetätigung (τὰ ὧν ἄνευ πράττειν ἀδύνατον = τὰ ποιητικά = τὰ ἀναγκαῖα) und den Dingen οἷς συγχρῆται ὁ πράττων (130, 4), den συνεργοῦντα εἰς τὸ τέλος (130, 11) ebensowenig scharf unterschieden wird wie in unserm Abschnitt.

6. Arius 129, 19 Τὴν δ' εὐδαιμονίαν ἐκ τῶν καλῶν γίνεσθαι καὶ προηγουμένων πράξεων· διὸ καὶ δι' ὅλων εἶναι καλήν, καθάπερ καὶ τὴν ἐν τοῖς αὐλοῖς ἐνέργειαν δι' ὅλων ἔντεχνον. Οὐ γὰρ ἐκβιβάζειν τὴν

παράληψιν τῶν ὑλικῶν τῆς εἰλικρινείας τοῦ καλοῦ τὴν εὐδαιμονίαν, ὡς οὐδὲ τὴν τῆς ἰατρικῆς ἔντεχνον δι' ὅλων ἐνέργειαν τὴν τῶν ὀργάνων χρῆσιν. Πᾶσαν μὲν γὰρ πρᾶξιν ἐνέργειαν εἶναί τινα ψυχῆς. Ἐπεὶ δ' ὁ πράττων συγχρῆταί τισι πρὸς τὴν τελειότητα (τελείωσιν Wachsm.) τῆς προθέσεως, μέρη ταῦτα οὐ χρὴ νομίζειν τῆς ἐνεργείας, καίτοι γε ἐπιζητούσης ἑκατέρας τῶν εἰρημένων ⟨τεχνῶν⟩ ἑκάτερον, οὐ μὴν ὡς μέρος, ὡς δὲ ποιητικὸν τῆς τέχνης. Τὰ γὰρ ὧν ἄνευ πράττειν ὁτιοῦν ἀδύνατον, μέρη τῆς ἐνεργείας λέγειν οὐκ ὀρθόν. Τὸ μὲν γὰρ μέρος ἐπινοεῖσθαι κατὰ τὸ συμπληρωτικὸν εἶναι τοῦ ὅλου, τὰ δ' ὧν οὐκ ἄνευ κατὰ τὸ ποιητικόν, τῷ φέρειν καὶ συνεργεῖν εἰς τὸ τέλος. Mit diesem Abschnitt beginnt die ausführliche Darlegung über die Eudämonie als höchstes Gut, die manche Punkte genauer darlegt als die aristotelischen Ethiken, namentlich über das Verhältnis der bekannten drei Güterklassen untereinander und zur Eudämonie möglichst genaue und scharfe Bestimmungen zu geben sucht. Diese Darlegung ist mit den eignen Äußerungen des Aristoteles, die sie als Grundlage nimmt, in bester Übereinstimmung, enthält aber Punkte, die sich bei ihm in den Ethiken noch nicht finden. Daß die Eudämonie aus den schönen, d. h. tugendgemäßen Handlungen, diese in ihrem ursprünglichen und normalen Sinne genommen (προηγούμεναι), besteht, ist nur ein andrer Ausdruck für die nikomachische Definition der Eudämonie als ψυχῆς ἐνέργεια κατ' ἀρετήν Nik. 1098 b 15. Denn diese als Ganzes genommen befaßt in sich sämtliche καλαὶ πράξεις. Daß sie, weil aus lauter schönen Elementen zusammengesetzt, selbst δι' ὅλων καλή sein muß, ist einleuchtend und stimmt zu der Lehre der eudemischen (1214 a 7) und nikomachischen (1099 a 24) Ethik. Zu dieser ihr Wesen bildenden Betätigung stehen die übrigen Güter, hier und 134, 19 von Arius ὑλικά genannt, in demselben Verhältnis wie die Werkzeuge zur Ausübung einer kunstmäßigen Tätigkeit, z. B. die Flöte zum Flötenspiel oder die chirurgischen Instrumente zu den chirurgischen Operationen. Das ist auch die Auffassung des Aristoteles selbst, Nik. 1099 b 27: τῶν δὲ λοιπῶν ἀγαθῶν τὰ μὲν ὑπάρχειν ἀναγκαῖον, τὰ δὲ συνεργὰ καὶ χρήσιμα πέφυκεν ὀργανικῶς, nur daß bei Arius die Unterscheidung der ἀναγκαῖα und χρήσιμα, wie ich schon zu 5. bemerkt habe fortgelassen ist. Die Hauptabsicht obiger Darlegung des Arius ist zu zeigen, daß die Güter, die nicht καλά (d. h. Tugenden oder tugendmäßige Betätigungen) sind, in einem andern Verhältnis zur Eudämonie

stehen als die καλά. Nur letztere sind Bestandteile (μέρη, συμπληρωτικά) der Eudämonie selbst, die übrigen Güter sind nur ποιητικὰ τοῦ τέλους und gehören in die Klasse der ὧν οὐκ ἄνευ. Daß diese Anschauung und Ausdrucksweise echt aristotelisch ist, zeigt Eud. 1214 b 14 οὐ γὰρ ταὐτόν, ὧν τ' ἄνευ οὐχ οἷόν τε ὑγιαίνειν καὶ τὸ ὑγιαίνειν — ὥστ' οὐδὲ τὸ ζῆν καλῶς καὶ ὧν ἄνευ οὐ δυνατὸν ζῆν καλῶς. 26. ὧν ἄνευ γὰρ οὐχ οἷόν τε εὐδαιμονεῖν, ἔνιοι μέρη τῆς εὐδαιμονίας εἶναι νομίζουσι. Ich habe den Eindruck, daß in dem ganzen Abschnitt Aristoteles gegen Einwände eines Gegners verteidigt wird, der durch die Anerkennung der leiblichen und äußeren Güter die Reinheit der ethischen Zielsetzung gefährdet fand. Diese apologetische Tendenz paßt sehr gut für Theophrast nach der Begründung der stoischen Schule durch Zenon.

7. Arius 130, 15. Διαιρεῖσθαι δὲ τἀγαθὸν εἴς τε τὸ καλὸν καὶ εἰς τὸ συμφέρον καὶ εἰς τὸ ἡδύ· καὶ τῶν μὲν κατὰ μέρος πράξεων τούτους εἶναι σκοπούς, τὸ δ' ἐκ πάντων αὐτῶν εὐδαιμονίαν. Die drei möglichen σκοποί aller einzelnen Handlungen, καλόν, συμφέρον, ἡδύ, ihr gegenseitiges Verhältnis zu einander und ihre Verbindung im höchsten Gut und in der vollkommenen Freundschaft waren ein Gegenstand von großem Interesse für Aristoteles, als er die Große und die Eudemische, nicht mehr, als er die Nikomachische Ethik verfaßte. Es handelt sich hier nicht um eine Einteilung der Güter in Arten, sondern um die Zerlegung des höchsten praktischen Gutes in die drei in ihm vereinigten Bestandteile, die auch einzeln für einzelne Handlungen das Strebensziel bilden können, die aber erst in ihrer Vereinigung die Eudämonie begründen. Vgl. Eud. 1214 a 7 ἡ γὰρ εὐδαιμονία κάλλιστον καὶ ἄριστον ἁπάντων οὖσα ἥδιστόν ἐστιν. Nik. 1099 a 24. Der Freundschaftslehre des Aristoteles ist schon in den M. Mor. B. cp. 11 die Unterscheidung der drei σκοποί zugrundegelegt, aus denen sich die drei Arten der Freundschaft ergeben: 1209 a 6 ἔχεται δὲ καὶ ἀκολουθεῖ τῷ ἀγαθῷ καὶ τὸ ἡδὺ εἶναι καὶ τὸ συμφέρον ibid. 33 τὴν τῶν σπουδαίων φιλίαν τὴν ἐξ ἁπάντων τούτων οὖσαν, καὶ ἐκ τοῦ ἀγαθοῦ καὶ ἐκ τοῦ ἡδέος καὶ ἐκ τοῦ συμφέροντος. Ausführlicher wird das Verhältnis der drei σκοποί in der Eud. Ethik erörtert 1235 b 24 bis 1236 a 14. Ἁπλῶς ἀγαθά sind die Dinge, die dem Einsichtigen und Tugendhaften nützlich sind, und dieselben Dinge sind auch ἁπλῶς ἡδέα: τὰ αὐτὰ ἁπλῶς ἀγαθὰ καὶ ἁπλῶς ἡδέα. Dem Einsich-

tigen und Tugendhaften sind aber die schönen Dinge angenehm: τούτοις δὲ ἡδέα τὰ κατὰ τὰς ἕξεις· ταῦτα δ' ἐστὶ τὰ ἀγαθὰ καὶ τὰ καλά. Für den Tugendhaften fällt also das Schöne, Nützliche und Angenehme in eins zusammen. Nicht so für die übrigen Menschen. Für sie ist oft ἡδύ, was weder ἁπλῶς ἡδύ noch καλόν ist, und für sie ist oft συμφέρον, was weder ἁπλῶς ἀγαθόν noch καλόν ist. Das ἁπλῶς ἡδύ und das καλόν ist ihnen oft unangenehm und das ἁπλῶς ἀγαθόν oft schädlich. Das ἀγαθόν ist entweder gut durch seine eigne Beschaffenheit (τῷ τοιόνδ' εἶναι) oder weil es brauchbar und nützlich ist (τῷ ὠφέλιμον καὶ χρήσιμον εἶναι). Diese Lehre liegt auch obigem Satze des Arius zugrunde. Viel kürzer und weniger klar ist sie Nik. 1155 b 17 ff. dargestellt.

8. Arius 130, 18 Εὐδαιμονίαν δ' εἶναι ‚χρῆσιν ἀρετῆς τελείας ἐν βίῳ τελείῳ προηγουμένην' ἢ ‚ζωῆς τελείας ἐνέργειαν κατ' ἀρετήν' ἢ ‚χρῆσιν ἀρετῆς ἐν τοῖς κατὰ φύσιν ἀνεμπόδιστον'. Τὸ δ' αὐτὸ καὶ τέλος ὑπάρχειν. Scheinbar werden hier drei Definitionen der Eudämonie zur Auswahl gestellt, aber sie unterscheiden sich nur im Ausdruck, nicht in der Sache voneinander. Es ist kein Unterschied zwischen χρῆσις und ἐνέργεια; auch kommt es auf dasselbe heraus, ob von der Betätigung der Tugend in einem vollkommenen Leben oder eines vollkommenen Lebens gemäß der Tugend gesprochen wird. Man muß aber in der zweiten und dritten Formel, damit sie adaequat und mit der ersten vollständig gleichbedeutend werden, die in ihnen fortgelassenen Merkmale hinzudenken, nämlich in der zweiten τελείαν nach κατ' ἀρετήν und προηγουμένην nach ἐνέργειαν; in der dritten nach ἀρετῆς τελείας ἐν βίῳ τελείῳ. Die Worte ἐν τοῖς κατὰ φύσιν ἀνεμπόδιστον erläutern genauer, was in der ersten Formel durch προηγουμένην ausgedrückt ist. Die folgende Erläuterung bei Arius, in der die einzelnen Definitionsbestandteile der Reihe nach vorgenommen werden, bezieht sich hauptsächlich auf die erste Formel; aber 132, 8 steht ἐνέργειαν statt χρῆσιν und die Worte 133, 13 ταύτῃ δὲ προστίθεσθαι τὸ ‚κατὰ φύσιν' setzen voraus, daß diese Worte (κατὰ φύσιν) einen Zusatz zu χρῆσιν ἀρετῆς τελείας bilden; was nur zutrifft, wenn man die erste Formel mit der dritten vereinigt. Der aristotelische Ursprung dieser (nicht drei Definitionen, sondern einen) dreifach modifizierten Definition ergibt sich aus M. Mor. 1184 b 39 ὧν γὰρ ἦν ἕξις καὶ χρῆσις, ἡ χρῆσις καὶ ἡ ἐνέργεια τέλος· τῆς δὲ ψυχῆς ἡ ἀρετὴ ἕξις ἐστίν· ἔστιν δὲ ἡ ἐνέργεια καὶ ἡ χρῆσις

αὐτῆς ⟨καὶ⟩ τῶν ἀρετῶν· ὥστε τέλος ἂν εἴη ἡ ἐνέργεια καὶ ἡ χρῆσις αὐτῆς· ἡ εὐδαιμονία ἄρ' ἂν εἴη ἐν τῷ κατὰ τὰς ἀρετὰς ζῆν. 1185 a 2 οὐδὲ τοῦτο δεῖ λανθάνειν ὅτι καὶ ἐν τελείῳ ἔσται· οὐ γὰρ ἔσται ἐν παιδί — ἀλλ' ἐν ἀνδρί· οὗτος γὰρ τέλειος· οὐδ' ἐν χρόνῳ γε ἀτελεῖ, ἀλλ' ἐν τελείῳ· τέλειος δ' ἂν εἴη χρόνος ὅσον ἄνθρωπος βιοῖ. 1185 a 25 τῆς γὰρ τελείας ἀρετῆς ἡ ἐνέργεια εὐδαιμονία. 1204 a 25 τὴν δ' εὐδαιμονίαν διωρίκαμεν καὶ φαμὲν εἶναι ἀρετῆς ἐνέργειαν ἐν βίῳ τελείῳ. Eud. 1219 a 35 ἐπεὶ δὲ ἦν ἡ εὐδαιμονία τέλεόν τι καὶ ἔστι ζωὴ καὶ τελέα καὶ ἀτελής, καὶ ἀρετὴ ὡσαύτως· ἡ μὲν γὰρ ὅλη, ἡ δὲ μόριον· ἡ δὲ τῶν ἀτελῶν ἐνέργεια ἀτελής, εἴη ἂν ἡ εὐδαιμονία ζωῆς τελείας ἐνέργεια κατ' ἀρετὴν τελείαν. Nik. 1153 b 9 wird die unbehinderte Betätigung (ἐνέργεια ἀνεμπόδιστος) sei es nun einer ἕξις, sei es aller als Wesen der Eudämonie vorausgesetzt. Den Schluß des obigen Ariusabschnittes bildet die Gleichsetzung der also definierten Eudämonie mit dem τέλος oder finis bonorum, von dessen Begriff der folgende Abschnitt handelt.

9. Arius 130, 21 Εἰ δὲ τὸ μὲν εὐδαιμονεῖν τέλος, ἡ δ' εὐδαιμονία λέγεται σκοπὸς καὶ ὁ μὲν πλοῦτος ἀγαθόν, τὸ δὲ πλουτεῖν ὧν χρή, τοῖς μὲν οὕτω διορίζουσι τῆς ἀκριβείας τῶν ὀνομάτων χάριν ⟨ἐκτέον⟩· ἀκολουθητέον μέντοι τῇ τῶν ἀρχαίων συνηθείᾳ καὶ λεκτέον τέλος εἶναι, ‚οὗ χάριν πάντα πράττομεν, αὐτὸ δὲ οὐδενός‘· ἢ ‚τὸ ἔσχατον τῶν ὀρεκτῶν‘ [ἢ ‚τὸ κατ' ἀρετὴν ζῆν ἐν ἀγαθοῖς τοῖς περὶ σῶμα καὶ τοῖς ἔξωθεν ἢ πᾶσιν ἢ τοῖς πλείστοις καὶ κυριωτάτοις‘]. Τοῦτο δὲ μέγιστον ὂν τῶν ἀγαθῶν καὶ τελειότατον ἐκ τῶν ἄλλων ἁπάντων ὑπηρετεῖσθαι. Τὰ μὲν γὰρ συμβαλλόμενα πρὸς αὐτὸ τῶν ἀγαθῶν ὁμολογουμένως χρὴ λέγειν, τὰ δ' ἐναντιούμενα ⟨αὐτῷ τῶν κακῶν, τὰ δὲ μήτε συμβαλλόμενα μήτε ἐναντιούμενα⟩[1] τῶν οὔτε ἀγαθῶν οὔτε κακῶν, ἀλλὰ [τῶν][2] ἀδιαφόρων. Οὐ πᾶσαν δὲ καλὴν πρᾶξιν εὐδαιμονικὴν ὑπάρχειν. Dieser Abschnitt bei Arius ist von größter Bedeutung für unser Problem, weil uns in seinem ersten Teil zum ersten Mal unverkennbare Bezugnahme auf eine als stoisch bekannte Lehre begegnet. Diese Bezugnahme ist aber keine Entlehnung, sondern eine Polemik: mit ironischem Lobe der Ausdrucksgenauigkeit, die in der stoischen Unterscheidung zwischen τέλος und σκοπός, zwischen ἀγαθόν und ὧν χρή angestrebt wird (der σκοπός ist als ἀγαθόν ein σῶμα, das τέλος, zu den ὧν χρή gehörig, ein κατηγόρημα), wird diese Unterscheidung doch abgelehnt und der einfachere Sprachgebrauch der ἀρχαῖοι

[1] suppl. Spengel. [2] τῶν delevi.

beibehalten. Die Kenntnis dieser stoischen Unterscheidung verdanken wir dem Arius selbst in seiner Epitome der stoischen Ethik Stob. Ecl. II 101, 5 W und 77, 16 W (καίτοι γε λέγοντες τὴν μὲν εὐδαιμονίαν σκοπὸν ἐκκεῖσθαι, τέλος δ' εἶναι τὸ τυχεῖν τῆς εὐδαιμονίας, ὅπερ ταὐτὸν εἶναι τῷ εὐδαιμονεῖν). Wir müssen also annehmen, daß der Peripatetiker, dem Arius, bezw. seine Quelle hier folgt, bereits im Kampf gegen die Stoa stand. Auch an andern Stellen der Epitome wird auf abweichende stoische Dogmen hingedeutet, aber immer nur so, daß der mit der stoischen Lehre Bekannte durch die Formulierung der peripateti-Dogmen an sie erinnert wird. Nirgends wird sonst, wie an unserer Stelle, das abweichende Dogma der Stoa oder irgendeiner andern Schule ausdrücklich erwähnt und abgelehnt. Von Arius kann diese Ablehnung nicht hinzugefügt sein. Denn er kann als Stoiker nicht gegen die Stoa polemisiert und als bloßer Doxograph nicht in den Schulkontroversen Partei ergriffen haben. Die Ablehnung muß also aus seiner Quelle stammen. Nur ein Peripatetiker konnte so seinen von dem der Stoa abweichenden Gebrauch des Ausdrucks τέλος rechtfertigen. Dieser Peripatetiker, der Verfasser des von Arius benützten Kompendiums, stellt sich als νεώτερος zu den ἀρχαῖοι, d. h. zu Aristoteles und Theophrast in Gegensatz. Man fragt nach dem Beweggrund, der ihn veranlaßt, an dieser einen Stelle der stoischen Terminologie zu gedenken und besonders zu betonen, daß er nicht ihr, sondern dem Sprachgebrauch der ἀρχαῖοι folgt. Mir scheint, er konnte sich dazu am ehesten bewogen fühlen, wenn die Unterscheidung von τέλος und σκοπός auch in die peripatetische Schule Eingang gefunden hatte. Denn nur gegen die eignen Schulgenossen konnte er sich auf die Autorität der ἀρχαῖοι, d. h. der Schulstifter, so wie er es hier tut, berufen. Schwierigkeit machen die folgenden Worte. Denn während die sprachliche Form, in der die folgenden Definitionen des Begriffs τέλος angeschlossen werden (ἀκολουθητέον μέντοι τῇ τῶν ἀρχαίων συνηθείᾳ καὶ λεκτέον τέλος εἶναι usw.) erwarten läßt, daß diese Definitionen die der ἀρχαῖοι sind, finden sie sich grade nicht bei Aristoteles, wenigstens nicht wörtlich, wohl aber bei den Stoikern des Arius p. 46 W: λέγεται δ' ὑπὸ μὲν τῶν Στωικῶν ὁρικῶς· ‚τέλος ἐστὶν οὗ ἕνεκα πάντα πράττεται καθηκόντως, αὐτὸ δὲ πράττεται οὐδενὸς ἕνεκα' κἀκείνως· ‚οὗ χάριν τἆλλα, αὐτὸ δὲ οὐδενὸς ἕνεκα', καὶ πάλιν· ‚ἐφ' ὃ πάντα τὰ

ἐν τῷ βίῳ πραττόμενα καθηκόντως τὴν ἀναφορὰν λαμβάνει, αὐτὸ δ'ἐπ' οὐδέν'. p. 76 16 W. Τὸ δὲ τέλος λέγεσθαι τριχῶς ὑπὸ τῶν ἐκ τῆς αἱρέσεως ταύτης· τό τε γὰρ τελικὸν ἀγαθὸν — —· λέγουσι δὲ καὶ τὸν σκοπὸν τέλος — —· κατὰ δὲ τὸ τρίτον σημαινόμενον λέγουσι τέλος τὸ ἔσχατον τῶν ὀρεκτῶν, ἐφ' ὃ πάντα τὰ ἄλλα ἀναφέρεσθαι. Aber nichts hindert m. E. anzunehmen, daß diese beiden Definitionen, wenn sie auch in dieser Form nur als stoisch bezeugt sind, aus altakademisch-peripatetischer Tradition stammen. Die Stelle Metaph. 994 b 9 ἔτι δὲ τὸ οὗ ἕνεκα τέλος· τοιοῦτον δὲ ὃ μὴ ἄλλου ἕνεκα, ἀλλὰ τἆλλα ἐκείνου· ὥστ' εἰ μὲν ἔσται τοιοῦτον τὸ ἔσχατον, οὐκ ἔσται ἄπειρον· εἰ δὲ μηδὲν τοιοῦτον, οὐκ ἔσται τὸ οὗ ἕνεκα erinnert an beide und zeigt, daß die stoischen Definitionen den aristotelischen Begriff genau wiedergeben.

Der Ausdruck τέλος ohne weiteren Zusatz bezeichnet bei Aristoteles noch nicht das höchste praktische Gut, sondern dieses heißt τὸ τέλειον τέλος, von dem Nik. 1097 a 33 gesagt wird: καὶ ἁπλῶς δὴ τέλειον (scil. τέλος) τὸ καθ' αὑτὸ αἱρετὸν αἰεὶ καὶ μηδέποτε δι' ἄλλο. Es ist gewiß ein Unterschied dieser Definition von der stoischen, daß nicht alles Streben in den Dienst des Strebens nach Glückseligkeit gestellt wird; aber auch der Zusatz καθηκόντως in den stoischen zeigt, daß diese Unterordnung zwar berechtigt, aber den Menschen nicht immer bewußt ist. Man kann daher keine Verschiedenheit der stoischen Auffassung des Telosbegriffes von der aristotelischen konstatieren und muß als möglich zugeben, daß die beiden ersten Telosdefinitionen bei Arius, wenn nicht von Aristoteles, dann vielleicht von Theophrast stammen. Die dritte aber: τὸ κατ' ἀρετὴν ζῆν ἐν ἀγαθοῖς τοῖς περὶ σῶμα καὶ τοῖς ἔξωθεν ἢ πᾶσιν ἢ τοῖς πλείστοις καὶ κυριωτάτοις kann hier überhaupt nicht hergehören, da sie nicht, wie die beiden ersten, den Begriff Telos, der vielen ethischen Schulen gemeinsam ist, sondern die inhaltliche Bestimmung desselben nach altakademischer Lehre (Polemon bei Clemens Alex.), d. h. die Eudämonie definiert. Sie war wohl bestimmt p. 130, 21 auf die drei andern Definitionen der Eudämonie zu folgen. Im Text selbst ausgelassen, war sie wohl vom Korrektor am Rande nachgetragen und ist dann an falscher Stelle dem Text eingefügt worden. Daß sie hier an falscher Stelle steht, zeigen auch die folgenden Worte: τοῦτο δὲ μέγιστον ὂν τῶν ἀγαθῶν καὶ τελειότατον ἐκ τῶν ἄλλων ἁπάντων ὑπηρετεῖσθαι. Wenn nämlich τοῦτο auf diese Definition

des höchsten Gutes sich bezöge, die neben dem tugendgemäßen Leben die leiblichen und äußeren Güter ausdrücklich als dessen Bestandteile aufzählt, könnte nicht von diesem höchsten Gut gesagt werden, daß es ὑπὸ τῶν ἄλλων ἁπάντων, d. h. eben von den nach der Definition in ihm bereits enthaltenen leiblichen und äußeren Gütern bedient werde. Natürlich ist τῶν ἄλλων ἁπάντων ἀγαθῶν zu verstehen. Dadurch wird das folgende γάρ p. 131, 8 verständlich. In dem Satze: τὰ μὲν γὰρ συμβαλλόμενα usw. ist die Ergänzung von Spengel richtig, aber mit Unrecht hat Wachsmuth die Lesung von Rassow οὔτε τῶν κακῶν οὔτε ⟨τῶν⟩ ἀγαθῶν vor dem überlieferten τῶν οὔτε ἀγαθῶν οὔτε κακῶν bevorzugt. Es ist richtiger das τῶν vor ἀδιαφόρων oder die ganze Wortgruppe ἀλλὰ τῶν ἀδιαφόρων zu streichen. Aber auch wenn wir ἀλλ' ἀδιαφόρων beibehalten, würde das Vorkommen dieses erst für die Stoa bezeugten Ausdrucks an unserer Ariusstelle kein Hineintragen stoischer Begriffe in die peripatetische Lehre bedeuten, da natürlich Aristoteles auch Dinge anerkannt hat, die οὔτε ἀγαθὰ οὔτε κακά sind, ἀδιάφορα also in diesem Sinne. Das Eigentümliche der stoischen Lehre liegt erst darin, daß sie die Dinge, von denen man sowohl einen guten wie einen schlechten Gebrauch machen kann, zu den ἀδιάφορα rechnen: ᾧ γὰρ ἔστιν εὖ χρήσασθαι καὶ κακῶς, τοῦτό φασι μήτ' ἀγαθὸν εἶναι μήτε κακόν. Nach aristotelischer Lehre dagegen ist jedes Ding ein Gut, das für den Einsichtigen, der es richtig zu gebrauchen versteht, gut ist und zu seiner Glückseligkeit etwas beitragen kann. Der Satz bei Arius: τὰ μὲν γὰρ συμβαλλόμενα πρὸς αὐτὸ (scil. πρὸς τὸ τέλος, τὴν εὐδαιμονίαν) τῶν ἀγαθῶν ὁμολογουμένως χρὴ λέγειν drückt das aus, worüber Akademiker, Peripatetiker und Stoiker einig waren. Aber zu diesen συμβαλλόμενα rechneten die Stoiker nur die Dinge, die immer und jedem, der sie besitzt, heilbringend sind, Aristoteles auch diejenigen, die nur dem Einsichtigen und Tugendhaften, der den rechten Gebrauch von ihnen macht, Glück bringen. Dieser Lehrunterschied wird bei Arius nicht an unserer Stelle, sondern erst später p. 135, 3 ff. klargemacht. Unsere Stelle enthält aber, mag nun der Ausdruck ἀδιάφορα interpoliert sein oder nicht, keinesfalls etwas, das man den ältesten Peripatetikern absprechen und als stoisierende Entstellung ihrer Lehre ansehen müßte. Der letzte Satz dieses Abschnittes: οὐ πᾶσαν δὲ καλὴν πρᾶξιν εὐδαιμονικὴν ὑπάρχειν stimmt vortrefflich zu der Erörterung

des Aristoteles Nik. 1100 b 35 ff. τὸν γὰρ ὡς ἀληθῶς ἀγαθὸν καὶ ἔμφρονα πάσας οἰόμεθα τὰς τύχας εὐσχημόνως φέρειν καὶ ἐκ τῶν ὑπαρχόντων ἀεὶ τὰ κάλλιστα πράττειν· — εἰ δ' οὕτως, ἄθλιος μὲν οὐδέποτε γένοιτ' ἂν ὁ εὐδαίμων, οὐ μὴν μακάριός γε, ἂν Πριαμικαῖς τύχαις περιπέσῃ.

10. Arius 131, 14 Τελείας δ' εἶπον ἀρετῆς χρῆσιν τὴν εὐδαιμονίαν, ὅτι τῶν ἀρετῶν τὰς μὲν ἔλεγον εἶναι τελείας, τὰς δὲ ἀτελεῖς· τελείας μὲν τήν τε δικαιοσύνην καὶ τὴν καλοκἀγαθίαν· ἀτελεῖς δὲ τὴν εὐφυίαν καὶ τὴν προκοπήν· τῷ δὲ τελείῳ τὸ τέλειον ἁρμόττειν. Τέλος οὖν εἶναι τῆς τοιαύτης ἀρετῆς ἐνέργειαν, ἧς οὐδὲν ἄπεστι μέρος. Mit diesen Worten beginnt die Erläuterung der ersten Definition der Eudämonie p. 130, 18 = χρῆσις ἀρετῆς τελείας ἐν βίῳ τελείῳ προηγουμένη, in der ihre einzelnen Bestandteile der Reihe nach besprochen werden. Diese Erläuterung reicht in dieser Form bis p. 132, 18, indem die Worte ἀρετῆς τελείας in dem oben ausgeschriebenen Abschnitt bis p. 131, 19, die Worte ἐν βίῳ τελείῳ p. 131, 19—132, 8 (siehe unter 11), endlich προηγουμένη p. 132, 8—10 (siehe unter 12) kommentiert werden. Im folgenden Abschnitt p. 132, 20—134, 6 wird die Lehre von der εὐδαιμονία nicht mehr in dieser Form, sondern ohne Bezugnahme auf die Definition weitergeführt: nur daß sich die Worte p. 133, 13 ταύτῃ δὲ προστίθεσθαι τὸ ‚κατὰ φύσιν' vielleicht auf die dritte Definition beziehen. In dem obigen ersten Abschnitt wird zu der τελεία ἀρετή der Definition als Gegensatz die ἀτελὴς ἀρετή eingeführt, wie Eud. 1219 a 36 καὶ ἔστι ζωὴ καὶ τελέα καὶ ἀτελὴς καὶ ἀρετὴ ὡσαύτως· ἡ μὲν γὰρ ὅλη, ἡ δὲ μόριον. Die Schlußworte ἡ μὲν γὰρ ὅλη, ἡ δὲ μόριον passen gut zu den Worten des Arius ἧς οὐδὲν ἄπεστι μέρος. Daß als Beispiele der τελεία ἀρετή die δικαιοσύνη und die καλοκἀγαθία angeführt werden, stimmt zu M. Mor. 1193 b 5 διὸ καί, φασίν, δοκεῖ ἡ δικαιοσύνη τελεία τις ἀρετὴ εἶναι (folgt Beweis, der sich nur auf die κατὰ νόμον δικαιοσύνη bezieht) und 1207 b 19 ἐπειδὴ δὲ ὑπὲρ ἑκάστης τῶν ἀρετῶν κατὰ μέρος εἰρήκαμεν, λοιπὸν ἂν εἴη καθόλου συνθέντας τὰ καθ' ἕκαστα κεφαλαιωσαμένους εἰπεῖν· ἔστι μὲν οὖν οὐ κακῶς λεγόμενον τοὔνομα ἐπὶ τοῦ τελέως σπουδαίου, ἡ καλοκἀγαθία. Ebenso wird auch Eud. 1248 b 8 die καλοκἀγαθία als alle Einzeltugenden umfassende Gesamttugend geschildert. Damit ist die Darstellung des Arius bezüglich der τελεία ἀρετή als echt aristotelisch erwiesen. Wenn dann als Beispiele der ἀτελὴς ἀρετή die εὐφυία und die προκοπή genannt werden, so läßt sich wenigstens für die εὐφυία aus zwei Stellen der Nikomachi-

schen Ethik 1114 b 8 und 1144 b 34 zeigen, daß Aristoteles diesen Ausdruck auf gute moralische Veranlagung bezogen und mit den sogenannten φυσικαὶ ἀρεταί in Beziehung gesetzt hat. An der zweiten dieser Stellen läßt er den Vertreter der These ὅτι χωρίζονται ἀλλήλων αἱ ἀρεταί sagen: οὐ γὰρ ὁ αὐτὸς εὐφυέστατος πρὸς ἁπάσας, ὥστε τὴν μὲν ἤδη, τὴν δ' οὔπω εἰληφὼς ἔσται. Aber, sagt er, das gilt eben nur für die φυσικαὶ ἀρεταί, καθ' ἃς δὲ ἁπλῶς λέγεται ἀγαθός, οὐκ ἐνδέχεται· ἅμα γὰρ τῇ φρονήσει μιᾷ οὔσῃ πᾶσαι ὑπάρξουσιν. Diese Stelle zeigt, daß die εὐφυΐα wirklich nach aristotelischer Auffassung aus einer oder mehreren ἀτελεῖς ἀρεταί besteht. Der Ausdruck προκοπή, der uns als stoisch erscheint, kann von Zenon aus altakademischem Sprachgebrauch übernommen und auch den ältesten Peripatetikern bekannt gewesen sein, obgleich er in unserm Aristoteles nicht vorkommt.

11. Arius p. 131, 19 Καὶ τὸ ἐν βίῳ δὲ τελείῳ προσέθεσαν ἐνδείξασθαι βουληθέντες, ὅτι περὶ τοὺς ἤδη προήκοντας ἄνδρας ἡ εὐδαιμονία γίγνεται· τὸ γὰρ μειράκιον ἀτελὲς καὶ ὁ τούτου βίος, δι' ὃ οὐκ ἂν γενέσθαι περὶ τοῦτ' εὐδαιμονίαν, οὐδ' ὅλως ἐν ἀτελεῖ χρόνῳ, ἀλλ' ἐν τῷ τελείῳ. Τέλειον δ' εἶναι τοῦτον, ὅσον ὥρισεν ἡμῖν πλεῖστον ὁ θεός· ὥρισε δὲ κατὰ πλάτος, καθάπερ καὶ τὸ τοῦ σώματος μέγεθος. Ὡς οὖν ἕνα στίχον μὴ ἂν συστήσειν ὑπόκρισιν μηδὲ μίαν χειρὸς ἔκτασιν ὄρχησιν μηδὲ μίαν χελιδόνα ποιήσειν ἔαρ, οὕτως μηδὲ βραχὺν χρόνον εὐδαιμονίαν. Τελείαν γὰρ εἶναι δεῖν τὴν εὐδαιμονίαν ἐκ τελείου συνεστῶσαν ἀνδρὸς καὶ χρόνου καὶ δαίμονος. Mit diesem Abschnitt vergleiche man folgende aristotelische Stellen: M. Mor. 1185 a 3. καὶ ἐν τελείῳ ἔσται· οὐ γὰρ ἔσται ἐν παιδί· οὐ γάρ ἐστι παῖς εὐδαίμων· ἀλλ' ἐν ἀνδρί· οὗτος γὰρ τέλειος. Eud. 1219 b 5 καὶ τὸ μήτε μίαν ἡμέραν εἶναι εὐδαίμονα μήτε παῖδα μήτε ἡλικίαν πᾶσαν. M. Mor. 1185 a 5 τέλειος δ' ἂν εἴη χρόνος ὅσον ἄνθρωπος βιοῖ. Nik. 1098 a 18 ἔτι δ' ἐν βίῳ τελείῳ· μία γὰρ χελιδὼν ἔαρ οὐ ποεῖ οὐδὲ μία ἡμέρα· οὕτω δ' οὐδὲ μακάριον καὶ εὐδαίμονα μία ἡμέρα οὐδ' ὀλίγος χρόνος. 1101 a 1 διὰ ταύτην δὲ τὴν αἰτίαν οὐδὲ παῖς εὐδαίμων ἐστίν — — δεῖ γὰρ καὶ ἀρετῆς τελείας καὶ βίου τελείου. M. Mor. 1185 a 8 ὡς δέον τὸ τέλειον εἶναι καὶ ἐν χρόνῳ τελείῳ καὶ ἐν ἀνδρί. Bei völliger Übereinstimmung der Gedanken und zum Teil auch der Ausdrucksweise mit diesen aristotelischen Stellen bietet Arius doch nicht ein mechanisch aus diesen zusammengestücktes Exzerpt, sondern scheint einen Schriftsteller zu benützen, der die aristotelische Darstellung kennt und selb-

ständig, nicht ohne ergänzende Zusätze wiedergibt. So wird der βίος (oder χρόνος) τέλειος, ὅσον ἄνθρωπος βιοῖ der M. Mor. bei Arius näher bestimmt: ὅσον ὥρισεν ἡμῖν πλεῖστον ὁ θεός· ὥρισε δὲ κατὰ πλάτος, καθάπερ καὶ τὸ τοῦ σώματος μέγεθος. Diese Bemerkung, daß die Gottheit für die Lebensdauer wie für das körperliche Wachstum des Menschen Grenzen gezogen hat, aber nur κατὰ πλάτος, d. h. mit einem Spielraum nach oben und nach unten (einer physiologischen Breite), kann nur von einem Naturphilosophen stammen. Zweitens erscheinen neben der aristotelischen ‚einen Schwalbe, die noch keinen Sommer macht' zwei weitere gleichbedeutende Beispiele, der eine gutgesprochene Vers, der einer schauspielerischen Leistung, und die eine glückliche Armbewegung, die einer Tanzaufführung (einem Solotanz) noch nicht zum Erfolg verhilft. Da spürt man den Schriftsteller, der von dem Verfasser des Schulkompendiums exzerpiert wird, und der seinerseits wieder den Aristoteles ausschmückt und ergänzt: Theophrast. Drittens ist beachtenswert, daß zu dem τέλειος χρόνος und τέλειος ἀνήρ aus M. Mor. 1185 a 8 auch noch der τέλειος δαίμων stilistisch wirkungsvoll hinzugefügt wird.

12. Arius p. 132, 8. Προηγουμένην δὲ τὴν τῆς ἀρετῆς ἐνέργειαν διὰ τὸ πάντως ἀναγκαῖον ἐν τοῖς κατὰ φύσιν ἀγαθοῖς ὑπάρχειν· ἐπεὶ καὶ ἐν κακοῖς ἀρετῇ χρήσαιτ' ἂν καλῶς ὁ σπουδαῖος, οὐ μήν γε μακάριος ἔσται, καὶ ἐν αἰκίαις ἀποδείξαιτ' ἂν τὸ γενναῖον, οὐ μήν ⟨γ'⟩ εὐδαιμον⟨ικ⟩ῶς. Αἴτιον δ' ὅτι ἡ μὲν ἀρετὴ καλῶν μόνον ἐστὶν ἀπεργαστικὴ καθ' ἑαυτήν, ἡ δ' εὐδαιμονία καὶ καλῶν καὶ ἀγαθῶν. Οὐ γὰρ ἐγκαρτερεῖν βούλεται τοῖς δεινοῖς, ἀλλὰ τῶν ἀγαθῶν ἀπολαύειν πρὸς τῷ καὶ σῴζειν τὸ ἐν κοινωνίᾳ δίκαιον καὶ μήτε ἀποστερεῖν ἑαυτὴν τῶν ἐν τῇ θεωρίᾳ καλῶν μήτε τῶν κατὰ τὸν βίον ἀναγκαίων. Ἥδιστον γάρ τι καὶ κάλλιστον εἶναι τὴν εὐδαιμονίαν. Auch dieser Abschnitt läßt, wie der vorige, erkennen, daß er aus einem auf stilistische Schönheit bedachten Autor ziemlich genau abgeschrieben ist. So ist die Periode ἐπεὶ καὶ — εὐδαιμον⟨ικ⟩ῶς mit genauer Entsprechung der Glieder (a, b, a^1, b^1) auch in der Wortstellung und mit wohlabgewogener Variation des Ausdruchs für die entsprechenden Begriffe gebaut. Auch die chiastische Wortstellung in Gegensatzpaaren wie οὐκ ἐγκαρτερεῖν τοῖς δεινοῖς, ἀλλὰ τῶν ἀγαθῶν ἀπολαύειν zeigt den Stilkünstler. Aber nach τῶν κατὰ τὸν βίον ἀναγκαίων muß im Original noch ein Infinitiv gefolgt sein, dessen Objekt dieser Genitiv bildete. Das zeigt sowohl der Sinn, da dieser Objektsgenitiv

zu ἀποστερεῖν ἑαυτήν nicht paßt (wer wird sich selbst freiwillig des zum Leben Notwendigen berauben?) wie die Wortstellung, da sonst ἀποστερεῖν ἑαυτήν hinter τῶν ἐν τῇ θεωρίᾳ καλῶν stehen müßte. Es muß da noch ein Infinitiv wie σπανίζειν am Periodenschluß gestanden haben, da erst dadurch die auch hier beabsichtigte chiastische Stellung der korrelaten Begriffspaare zur Geltung kommt. Nicht billigen kann man, daß die Herausgeber den eng mit dem Vorausgehenden zusammengehörigen Schlußsatz: ἥδιστον γάρ τι καὶ κάλλιστον εἶναι τὴν εὐδαιμονίαν zum Folgenden ziehen und durch Alinea abtrennen. Ich halte für sehr wahrscheinlich, daß das Kompendium hier der berühmten Schrift des Theophrast περὶ εὐδαιμονίας gefolgt ist.

Dieser Abschnitt ist die Erläuterung des προηγουμένη, das in der Definition der Eudämonie der χρῆσις (oder ἐνέργεια) ἀρετῆς τελείας als nähere Bestimmung hinzugefügt ist. Dieses προηγουμένη, das in der Epitome des Arius an zahlreichen Stellen überliefert ist, darf man nicht mit Wachsmuth in χορηγουμένη ändern, da es richtig verstanden einen guten Sinn ergibt. Die tugendgemäße Betätigung der Seele ist nur da Glückseligkeit, wo sie unter naturgemäßen Bedingungen, wie sie die zweckmäßig wirkende Natur dem Menschen ursprünglich zugedacht hat, ausgeübt wird. Dies ist also die primäre Betätigung der Tugend. Zu diesen naturgemäßen Bedingungen gehört eine normale Leibesbeschaffenheit und eine normale Ausstattung mit äußeren Gütern. Wo diese fehlen, wird die Betätigung der Tugend eine andersartige sekundäre, von der Natur ursprünglich nicht in Aussicht genommene, die zwar auch schön, aber nicht glückselig ist. Auch das Adverb προηγουμένως wird von Arius ein paar Male in entsprechendem Sinne gebraucht, um primäre Pflichten von sekundären zu unterscheiden, die nur κατὰ περιστάσεις, d. h. nur unter gewissen nicht normalen und naturgemäßen Umständen zu Pflichten werden p. 144, 11 καὶ μεθυσθήσεσθαι (scil. τὸν σπουδαῖον) κατὰ συμπεριφοράν, κἂν εἰ μὴ προηγουμένως ibid. 19 πολιτεύσεσθαί τε τὸν σπουδαῖον προηγουμένως, μὴ κατὰ περίστασιν. Statt προηγουμένως kann es auch, wenn der Zusammenhang es erlaubt, ἐν προηγουμένοις (scil. ἀγαθοῖς oder κατὰ φύσιν) heißen. προηγούμενα ἀγαθά bedeutet dann dasselbe, was bei Aristoteles τὰ ἁπλῶς ἀγαθά oder τὰ κατὰ φύσιν ἀγαθά heißt, im Gegensatz zu den τινὶ ἀγαθά. Arius selbst gibt p. 50, 11 als aristotelische Definition der Eudämonie:

χρῆσιν ἀρετῆς τελείας ἐν προηγουμένοις und obgleich p. 51, 12 statt ἐν προηγουμένοις ebenso wie p. 130, 19 προηγουμένην steht, dürfte doch auch das ἐν προηγουμένοις nicht bloßer Schreibfehler sein, sondern eine den Sinn nicht ändernde und darum als zulässig geltende Variante, die der von Cicero nach Antiochus bezeugten Formel (honeste vivere fruentem rebus iis, quas primas homini natura conciliet oder virtute adhibita frui primis a natura datis) sehr nahe kommt, wenn man τὰ προηγούμενα (κατὰ φύσιν) = τὰ πρῶτα κατὰ φύσιν setzt, wie es der Stoiker Antipater von Tarsos getan zu haben scheint, wenn er das τέλος so definierte: πᾶν τὸ καθ' αὑτὸν ποιεῖν διηνεκῶς καὶ ἀπαραβάτως πρὸς τὸ τυγχάνειν τῶν προηγουμένων κατὰ φύσιν. Meine oben gegebene Erklärung für προηγουμένην zeigt, daß es in demselben Sinne verstanden werden kann wie ἐν τοῖς προηγουμένοις (oder πρώτοις) κατὰ φύσιν und daß es sinngemäß ist, wenn 132, 8 die προηγουμένη ἐνέργεια als ἐν τοῖς κατὰ φύσιν ἀγαθοῖς ὑπάρχουσα gedeutet wird. Was mit der προηγουμένη ἀρετῆς ἐνέργεια gemeint ist, wird Pol. VII 1332 a 7 ff. von Aristoteles selbst folgendermaßen ausgedrückt: φαμὲν δὲ καὶ ἐν τοῖς Ἠθικοῖς, εἴ τι τῶν λόγων ἐκείνων ὄφελος, ἐνέργειαν εἶναι (scil. τὴν εὐδαιμονίαν) καὶ χρῆσιν ἀρετῆς τελείαν καὶ ταύτην οὐκ ἐξ ὑποθέσεως ἀλλ' ἁπλῶς (diese Worte entsprechen dem προηγουμένην, wie die ἁπλῶς ἀγαθά des Aristoteles den προηγούμενα ἀγαθά der Späteren). λέγω δ' ἐξ ὑποθέσεως τἀναγκαῖα, τὸ δ' ἁπλῶς τὸ καλῶς· οἷον τὰ περὶ τὰς δικαίας πράξεις· αἱ δίκαιαι τιμωρίαι καὶ κολάσεις ἀπ' ἀρετῆς μέν εἰσιν, ἀναγκαῖαι δέ, καὶ τὸ καλῶς ἀναγκαίως ἔχουσιν —, αἱ δ' ἐπὶ τὰς τιμὰς καὶ τὰς εὐπορίας ἁπλῶς εἰσὶ κάλλισται πράξεις· τὸ μὲν γὰρ ἕτερον κακοῦ τινός ἐστιν αἵρεσις, αἱ τοιαῦται δὲ πράξεις τοὐναντίον· κατασκευαὶ γὰρ ἀγαθῶν εἰσὶ καὶ γεννήσεις· χρήσαιτο δ' ἂν ὁ σπουδαῖος ἀνὴρ καὶ πενίᾳ καὶ νόσῳ καὶ ταῖς ἄλλαις τύχαις ταῖς φαύλαις καλῶς· ἀλλὰ τὸ μακάριον ἐν ταῖς ἐναντίαις ἐστίν. Καὶ γὰρ τοῦτο διώρισται κατὰ τοὺς ἠθικοὺς λόγους, ὅτι τοιοῦτός ἐστιν ὁ σπουδαῖος, ᾧ διὰ τὴν ἀρετὴν τὰ ἀγαθά ἐστι τὰ ἁπλῶς ἀγαθά. δῆλον δ' ὅτι καὶ τὰς χρήσεις ἀναγκαῖον σπουδαίας καὶ καλὰς εἶναι ταύτας ἁπλῶς. Durch diese Stelle scheint mir erwiesen, daß die Bestimmung der die Glückseligkeit begründenden Tugendbetätigung als προηγουμένη sachlich der echten aristotelischen Lehre entspricht, wenn auch Aristoteles in seinen erhaltenen Schriften den durch προηγουμένη ausgedrückten Begriff anders (durch ἁπλῶς καὶ μὴ ἐξ ὑποθέσεως) ausdrückt. Die Einführung des Ausdrucks προηγουμένη in die Definition kann entweder in einer für uns

verlorenen Schrift des Aristoteles durch ihn selbst (vgl. Arius p. 50, 11) oder durch Theophrast erfolgt sein, dessen Spur wir ohnehin in diesem Abschnitt zu erkennen glaubten. Daß die Sätze, die ich oben vermutungsweise auf ihn zurückführte, an aristotelische Sätze anknüpfen, ergibt sich aus folgenden Stellen: M. Mor. 1206 b 33 ἄνευ γὰρ τῶν ἐκτὸς ἀγαθῶν, ὧν ἡ τύχη ἐστὶ κυρία, οὐκ ἐνδέχεται εὐδαίμονα εἶναι 1207 b 16 ἐπεὶ οὖν ἐστιν ἡ εὐδαιμονία οὐκ ἄνευ τῶν ἐκτὸς ἀγαθῶν, ταῦτα δὲ γίνεται ἀπὸ τῆς εὐτυχίας usw. Nik. 1099 a 31 φαίνεται δ' ὅμως (scil. ἡ εὐδαιμονία) καὶ τῶν ἐκτὸς ἀγαθῶν προσδεομένη, καθάπερ εἴπομεν· ἀδύνατον γὰρ ἢ οὐ ῥᾴδιον τὰ καλὰ πράττειν ἀχορήγητον ὄντα· πολλὰ μὲν γὰρ πράττεται, καθάπερ δι' ὀργάνων, διὰ φίλων καὶ πλούτου καὶ πολιτικῆς δυνάμεως· ἐνίων δὲ τητώμενοι ῥυπαίνουσι τὸ μακάριον, οἷον εὐγενείας, εὐτεκνίας, κάλλους usw. 1153 b 16 οὐδεμία γὰρ ἐνέργεια τέλειος ἐμποδιζομένη, ἡ δ' εὐδαιμονία τῶν τελείων· διὸ προσδεῖται ὁ εὐδαίμων τῶν ἐν σώματι ἀγαθῶν καὶ τῶν ἐκτὸς καὶ τῆς τύχης, ὅπως μὴ ἐμποδίζηται ταῦτα. 1100 b 35 τὸν γὰρ ὡς ἀληθῶς ἀγαθὸν καὶ ἔμφρονα πάσας οἰόμεθα τὰς τύχας εὐσχημόνως φέρειν καὶ ἐκ τῶν ὑπαρχόντων ἀεὶ τὰ κάλλιστα πράττειν· — εἰ δ' οὕτως, ἄθλιος μὲν οὐδέποτε γένοιτ' ἂν ὁ εὐδαίμων, οὐ μὴν μακάριός γε, ἂν Πριαμικαῖς τύχαις περιπέσῃ. Eud. 1214 a 7 ἡ γὰρ εὐδαιμονία κάλλιστον καὶ ἄριστον ἁπάντων οὖσα ἥδιστόν ἐστιν. Nik. 1099 a 24 ἄριστον ἄρα καὶ κάλλιστον καὶ ἥδιστον ἡ εὐδαιμονία.

13. Arius p. 132, 20 Οὔτε δ' ἐπιτείνεσθαι καθάπερ τέχνην ὀργάνων πλήθει καὶ παρασκευῇ· οὔτε τὴν αὐτὴν εἶναι θεοῦ καὶ ἀνθρώπου οὐδὲ γὰρ τὴν ἀρετήν)· ⟨οὔτε⟩ ἀναπόβλητον ἐπὶ τῶν σπουδαίων τὸ παράπαν· δύνασθαι γὰρ ὑπὸ πλήθους καὶ μεγέθους ἀφαιρεθῆναι κακῶν. Ὅθεν ἐνδοιάσειεν ἄν τις, μήποτ' οὐδὲ κυρίως εὐδαιμονιστέον τὸν ἔτι ζῶντα διὰ τὸ τῆς τύχης ἄδηλον. Τὸ γὰρ Σολωνος εὖ ἔχειν· ‚τέλος ὅρα μακροῦ βίου'. Μαρτυρεῖν δὲ τούτῳ καὶ τὸν βίον εὐδαιμονίζοντα τοὺς ἀνθρώπους, ἡνίκ' ἂν θνήσκωσι. Ich muß hier zunächst die Einschaltung eines dritten οὔτε vor ἀναπόβλητον rechtfertigen. Die Überlieferung hat οὔτε γὰρ τὴν ἀρετήν. An dieser Stelle hat Meinecke mit Recht οὔτε in οὐδὲ geändert. Aber man hat bisher nicht erkannt, daß es sich in den Worten ἀναπόβλητον ἐπὶ (ἐπὶ FP, ἔτι Usener) τῶν σπουδαίων τὸ παράπαν nicht um die Unverlierbarkeit der Tugend, sondern nur um die der Glückseligkeit handeln kann. Denn nur von dieser ist im folgenden die Rede. Was durch die Menge und Größe der Übel dem Menschen geraubt werden kann, ist die Glückseligkeit, nicht die Tugend. Das zeigt deut-

lich der folgende Satz: ‚darum (ὅθεν) kann man zweifeln, ob man im eigentlichen Sinne jemanden, der noch am Leben ist, glücklich preisen darf, wegen der Unberechenbarkeit des Geschickes‘ und die Worte 133, 6 τὸν δ' ἀφαιρεθέντα τὴν εὐδαιμονίαν οὐκ εἶναι κακοδαίμονα, die auf die Worte δύνασθαι ὑπὸ πλήθους καὶ μεγέθους ἀφαιρεθῆναι κακῶν zurückweisen und offenbar voraussetzen, daß auch in ihnen die Eudämonie Subjekt des ἀφαιρεθῆναι war. Ferner würde nach dem Text, wie er bei Wachsmuth steht, die Verlierbarkeit der Tugend als Beweis gegen die Identität göttlicher und menschlicher Glückseligkeit angeführt, was in jedem Falle unstichhältig wäre, selbst wenn Aristoteles die Verlierbarkeit der Tugend behauptet hätte. Denn auch wenn die Tugend verlierbar wäre, könnte darum doch, solange der Mensch sie besitzt, die auf ihrer Betätigung beruhende Glückseligkeit mit der der Gottheit wesensgleich sein. In dem richtigen Text wurde der Satz, daß die Glückseligkeit des Menschen und der Gottheit nicht wesensgleich ist, damit bewiesen, daß auch seine Tugend der Gottes nicht wesensgleich ist: οὔτε τὴν αὐτὴν εἶναι θεοῦ καὶ ἀνθρώπου· οὐδὲ γὰρ τὴν ἀρετήν (scil. τὴν αὐτὴν εἶναι). Dieser Beweis war adaequat, nachdem die Eudämonie als χρῆσις ἀρετῆς definiert war. Alle Anstöße werden durch meine Einschaltung von οὔτε vor ἀναπόβλητον behoben. Denn wenn wir die Worte οὐδὲ γὰρ τὴν ἀρετήν als Parenthese auffassen, kann ganz gut das εἶναι vor ihr zu dem ἀναπόβλητον nach ihr mitbezogen werden.

Nachdem so der Text in Ordnung gebracht ist, sieht man klar, daß drei Sätze über die Eudämonie, die offenbar alle drei von andern Philosophen vertreten worden waren, abgelehnt werden; und zwar ohne Begründung, weil ihre Unrichtigkeit sich aus den vorausgegangenen Erörterungen über das Wesen der Eudämonie von selbst ergibt.

a) οὔτε ἐπιτείνεσθαι καθάπερ τέχνην ὀργάνων πλήθει καὶ παρασκευῇ. Hiermit soll offenbar die Ansicht abgelehnt werden, daß die Glückseligkeit durch wachsende Zahl und Größe der natürlichen (d. h. leiblichen und äußeren) Güter gesteigert werde, was zu der Unterscheidung vieler Stufen der Glückseligkeit führen würde, nicht etwa nur zu der antiochischen der *vita beatissima* von der *beata*. Bei Antiochus ist die Tugend allein schon ausreichend für die *vita beata*; durch das Hinzukommen der leib-

lichen und äußeren Güter entsteht die *beatissima*. Hier dagegen wird eine ausreichende Ausstattung mit natürlichen Gütern schon vorausgesetzt. Denn ohne diese würde ja eine Glückseligkeit gar nicht bestehen können; und wenn sie nicht schon bestünde, wie könnte sie gesteigert werden? Man darf also hier nicht an Antiochus denken, sondern muß sich klar machen, daß in der Darstellung des Aristoteles selbst Unklarheiten enthalten waren, die schon bei seinen unmittelbaren Schülern zu Klärungsversuchen führen mußten. Einerseits sollte die Eudämonie ein τέλειον sein, andererseits ergab sich aus seinen eignen Äußerungen eine unabsehbare Steigerungsmöglichkeit für sie. Daß wer die Eudämonie, das τέλος τέλειον, besitzt, überhaupt nicht weiteres bedarf, wird am klarsten M. Mor. 1184 a 7 dargelegt: πάλιν αὐτῶν τῶν τελῶν βέλτιον ἀεὶ τὸ τέλειον τοῦ ἀτελοῦς. τέλειον δέ ἐστιν οὗ παραγενομένου οὐδενὸς ἔτι προσδεόμεθα· — — τῆς δὲ εὐδαιμονίας παραγενομένης οὐδενὸς ἔτι προσδεόμεθα. τοῦτο ἄρα ἐστὶν τὸ ἄριστον ἡμῖν ὃ ζητοῦμεν, ὅ ἐστι τέλος τέλειον· τὸ δὲ δὴ τέλειον τέλος τἀγαθόν ἐστι καὶ τέλος τῶν ἀγαθῶν. Wie ist diese Lehre vereinbar mit der Stelle der Nikomachischen Ethik, daß die τύχη, indem sie dem Glückseligen viele und große äußere Glücksgüter spendet, eine erhebliche Steigerung seiner Glückseligkeit bewirken kann, 1100 b 22 πολλῶν δὲ γινομένων κατὰ τύχην καὶ διαφερόντων μεγέθει καὶ μικρότητι, τὰ μὲν μικρὰ τῶν εὐτυχημάτων, ὁμοίως δὲ καὶ τῶν ἀντικειμένων, δῆλον ὡς οὐ ποιεῖ ῥοπὴν τῆς ζωῆς, τὰ δὲ μεγάλα καὶ πολλὰ γινόμενα μὲν εὖ μακαριώτερον τὸν βίον ποιήσει (καὶ γὰρ αὐτὰ συνεπικοσμεῖν πέφυκε, καὶ ἡ χρῆσις αὐτῶν καλὴ καὶ σπουδαία γίνεται), ἀνάπαλιν δὲ συμβαίνοντα θλίβει καὶ λυμαίνεται τὸ μακάριον. λύπας τε γὰρ ἐπιφέρει καὶ ἐμποδίζει πολλαῖς ἐνεργείαις. Wenn eine solche Steigerung der Eudämonie möglich ist, dann ist sie offenbar kein τέλειον, οὗ παραγενομένου οὐδενὸς ἔτι προσδεόμεθα. Denn undenkbar ist es, daß ein Mensch, der weiß, daß diese Steigerung möglich ist, sie nicht auch begehren sollte. Das würde zu einem Streben nach natürlichen Gütern führen, dem nicht leicht mehr eine Grenze gezogen werden könnte. Das will aber Aristoteles natürlich nicht: 1179 a 1 οὐ μὴν οἰητέον γε πολλῶν καὶ μεγάλων δεήσεσθαι τὸν εὐδαιμονήσοντα, εἰ μὴ ἐνδέχεται ἄνευ τῶν ἐκτὸς ἀγαθῶν μακάριον εἶναι· οὐ γὰρ ἐν τῇ ὑπερβολῇ τὸ αὔταρκες οὐδ' ἡ πρᾶξις, δυνατὸν δὲ καὶ μὴ ἄρχοντα γῆς καὶ θαλάσσης πράττειν τὰ καλά· καὶ γὰρ ἀπὸ μετρίων δύναιτ' ἄν τις πράττειν κατὰ τὴν ἀρετήν. τοῦτο δ' ἔστιν ἰδεῖν

ἐναργῶς· οἱ γὰρ ἰδιῶται τῶν δυναστῶν οὐχ ἧττον δοκοῦσι τὰ ἐπιεικῆ πράττειν, ἀλλὰ καὶ μᾶλλον. ἱκανὸν δὲ τοσαῦτα ὑπάρχειν· ἔσται γὰρ ὁ βίος εὐδαίμων τοῦ κατὰ τὴν ἀρετὴν ἐνεργοῦντος. Die Bestreitung der Steigerungsmöglichkeit der Eudämonie an unserer Ariusstelle dürfte eine von Theophrast herrührende Klärung und Berichtigung der aristotelischen Lehre sein. Denn 1100 b 22 wird ja diese Steigerung durch viele und große Gaben der Tyche genau in demselben Sinne behauptet, in dem sie bei Arius geleugnet wird. Der Verfasser eines Schulkompendiums, das die echte, auf Aristoteles selbst zurückgehende Schuldoktrin darstellen wollte, konnte dem Aristoteles so nur widersprechen, wenn schon Theophrast ihm widersprochen hatte. Der Vergleich der äußeren Güter mit den Werkzeugen einer Kunstausübung war schon durch Aristoteles selbst angedeutet (1099 b 27 τῶν δὲ λοιπῶν ἀγαθῶν τὰ μὲν ὑπάρχειν ἀναγκαῖον, τὰ δὲ συνεργὰ καὶ χρήσιμα ὀργανικῶς) und ist uns bei Arius in dem Abschnitt 129, 19—130, 12 begegnet, in dem betont wird, daß so wenig, wie die Flöte ein Bestandteil der musikalischen und die ärztlichen Instrumente ein Bestandteil der ärztlichen Kunstleistung, ebensowenig die leiblichen und äußeren Güter als μέρη oder συμπληρωτικά der Glückseligkeit, dieser Musterleistung der Lebenskunst, angesehen werden können. Aber diese Auffassung schloß die Steigerungsmöglichkeit der Eudämonie, durch die sie ihren Charakter als τέλος τέλειον eingebüßt hätte, an und für sich nicht genügend aus, da durch das Hinzukommen neuer Güter auch neue χρήσεις und ἐνέργειαι ermöglicht werden, die wirklich μέρη der Glückseligkeit sein und sie erst vollständig machen würden. Um dies zu beweisen, konnte man den Vergleich mit den Künsten benützen, denen durch Vermehrung und Vervollkommnung der Instrumente (ὀργάνων πλήθει καὶ παρασκευῇ) höhere Leistungen ermöglicht werden. Um nun eine Grenze zu ziehen, wie sie der Grenzbegriff des τέλος τέλειον forderte, und die Gefahr eines uferlosen Strebens nach äußeren Gütern zu bannen, konnte Theophrast an die im 10. Buch der Nikomachischen Ethik 1179 a 1—13 ausgesprochenen Gedanken anknüpfen: καὶ γὰρ ἀπὸ μετρίων δύναιτ' ἄν τις πράττειν κατ' ἀρετήν — ἱκανὸν δὲ τοσαῦτα (scil. τὰ μέτρια) ὑπάρχειν· ἔσται γὰρ ὁ βίος εὐδαίμων τοῦ κατὰ τὴν ἀρετὴν ἐνεργοῦντος. Der Hinweis auf das μέτριον und die Ablehnung der ὑπερβολή (οὐ γὰρ ἐν τῇ ὑπερβολῇ τὸ αὔταρκες) war geeignet die Eudä-

monie als das τέλος τέλειον zu konstituieren, οὗ παραγενομένου οὐδενὸς ἔτι προσδεόμεθα. Auch im 7. Buch der Politik cp. 1 hatte sich Aristoteles im gleichem Sinne ausgesprochen (ὅτι τὸ ζῆν εὐδαιμόνως — μᾶλλον ὑπάρχει τοῖς τὸ ἦθος μὲν καὶ τὴν διάνοιαν κεκοσμημένοις εἰς ὑπερβολήν, περὶ δὲ τὴν ἔξω κτῆσιν τῶν ἀγαθῶν μετριάζουσιν, ἢ τοῖς ἐκεῖνα μὲν κεκτημένοις πλείω τῶν χρησίμων, ἐν δὲ τούτοις ἐλλείπουσιν) und gerade aus der Auffassung der äußeren Güter als Werkzeuge das für die Glückseligkeit erforderliche Ausmaß derselben abgeleitet: τὰ μὲν γὰρ ἐκτὸς ἔχει πέρας, ὥσπερ ὄργανόν τι —, ὧν τὴν ὑπερβολὴν ἢ βλάπτειν ἀναγκαῖον ἢ μηθὲν ὄφελος εἶναι αὐτῶν τοῖς ἔχουσιν. Auf Grund dieser Aristotelesstellen glaubte sich Theophrast berechtigt, die in der Stelle Nik. 1100 b 22 behauptete Steigerung der Eudämonie durch Vermehrung der Glücksgüter für unmöglich zu erklären, und seine Ansicht setzte sich zunächst als Schuldoktrin durch.

b) οὔτε τὴν αὐτὴν εἶναι θεοῦ καὶ ἀνθρώπου· (οὐδὲ γὰρ τὴν ἀρετήν). Diese weitere These über die Eudämonie schließt sich hier nicht unpassend an, weil sie, wie die vorausgehende a) und die folgende c), übertreibende und ruhmredige Schilderungen des ἀνθρώπινον ἀγαθόν auf das richtige Maß zurückführt. Sie richtet sich gegen die stoische Lehre, die schon Theophrast bekämpft haben kann. Die Stoiker haben bekanntlich beides behauptet, sowohl daß die Glückseligkeit, wie daß die Tugend des Weisen mit der der Gottheit wesensgleich sei. Beide stoische Behauptungen stehen in unlöslichem Zusammenhang, weil ja nach stoischer Lehre das tugendgemäße Leben selbst die Glückseligkeit ist. Darum werden an unserer Stelle beide miteinander verworfen. Weil die menschliche Tugend mit der der Gottheit nicht identisch ist, kann es auch die Glückseligkeit nicht sein. Diese Auffassung entspricht der Lehre des Aristoteles selbst. Gott besitzt, nach Aristoteles, nicht die ethischen Tugenden; M. Mor. 1200 b 13 ὅτι οὐκ ἔστιν θεοῦ ἀρετή· ὁ γὰρ θεὸς βελτίων τῆς ἀρετῆς καὶ οὐ κατ' ἀρετήν ἐστι σπουδαῖος. Eud. 1217 a 21 betont Aristoteles ausdrücklich, daß er nur von der menschlichen Glückseligkeit handelt und unterscheidet von ihr die göttliche: ὁμολογεῖται δὴ (scil. ἡ εὐδαιμονία) μέγιστον εἶναι καὶ ἄριστον τῶν ἀγαθῶν τῶν ἀνθρωπίνων. ἀνθρώπινον δὲ λέγομεν, ὅτι τάχ' ἂν εἴη καὶ βελτίονός τινος ἄλλου τῶν ὄντων εὐδαιμονία, οἷον θεοῦ. Auch Eud. 1238 b 18 wird die Überlegenheit der göttlichen ἀρετή (womit hier nicht die ethische ge-

meint sein kann) über den Menschen betont. Pol. VII 1 p. 1323 b 24 ist von der Glückseligkeit Gottes die Rede, ὃς εὐδαίμων μέν ἐστι καὶ μακάριος, δι' οὐθὲν δὲ τῶν ἐξωτερικῶν ἀγαθῶν, ἀλλὰ δι' αὑτὸν αὐτὸς καὶ τῷ ποιός τις εἶναι τὴν φύσιν, und im 10. Buch der Nikomachischen Ethik wird die Betätigung der ethischen Tugenden als der menschliche Bestandteil der menschlichen Glückseligkeit von der νοῦ ἐνέργεια als dem göttlichen, der göttlichen Glückseligkeit ähnlichen Bestandteil unterschieden.

c) ⟨οὔτε⟩ ἀναπόβλητον ἐπὶ τῶν σπουδαίων τὸ παράπαν· δύνασθαι γὰρ ὑπὸ πλήθους καὶ μεγέθους ἀφαιρεθῆναι κακῶν. Manche Stoiker, wie Kleanthes, haben die Tugend für unverlierbar erklärt; Chrysippos hielt ihren Verlust nur für möglich durch Wahnsinn, wo μετὰ τῆς ὅλης λογικῆς ἕξεως auch die Tugend (und mit ihr natürlich die Glückseligkeit) verloren gehe. Aber wir brauchen, um unsere Ariusstelle zu erklären, keine Beziehung auf stoische Lehre anzunehmen, weil schon Aristoteles an der Stelle Nik. 1101 a 6 zugestanden hat, daß durch viele und große Unglücksfälle die Eudämonie aufgehoben wird: εἰ δ' οὕτως, ἄθλιος μὲν οὐδέποτε γένοιτ' ἂν ὁ εὐδαίμων, οὐ μὴν μακάριός γε, ἂν Πριαμικαῖς τύχαις περιπέσῃ. So sagt auch Simpl. in categ. 102 B πρὸς δὴ ταῦτα ῥᾴδιον λέγειν, ὡς πρόχειρον εἴληπται (nämlich von den Stoikern) τὸ ἀναπόβλητον εἶναι τὴν ἀρετήν, καὶ γὰρ Θεόφραστος περὶ τῆς μεταβολῆς αὐτῆς ἱκανῶς ἀπέδειξε καὶ Ἀριστοτέλει δοκεῖ οὐκ ἀνθρώπειον εἶναι τὸ ἀναπόβλητον. Hier handelt sichs um die Verlierbarkeit der Tugend, aus der die der Glückseligkeit natürlich folgt. Aus der Stelle der Nik. 1101 a 6 konnte Simplicius nicht entnehmen, daß Aristoteles auch die Tugend für verlierbar gehalten hätte, und auch aus keiner anderen Stelle der drei Ethiken. Aber einen Grund für seine Behauptung hat er gehabt. An unserer Ariusstelle erinnern die Worte ὑπὸ πλήθους καὶ μεγέθους κακῶν an das aristotelische τὰ δὲ μεγάλα καὶ πολλὰ 1100 b 25 und οὐδ' ὑπὸ τῶν τυχόντων ἀτυχημάτων, ἀλλ' ὑπὸ μεγάλων καὶ πολλῶν 1101 a 10. Daß grade Theophrasts Schrift περὶ εὐδαιμονίας die Autarkie der Tugend mit besonderer Entschiedenheit bekämpfte, ist bekannt. Nach Antiochus war er fast der einzige unter den alten Peripatetikern und Akademikern, der die Glückseligkeit des Weisen den Launen der Fortuna preisgegeben hatte. Aus der Verlierbarkeit der Eudämonie durch Schicksalsschläge und aus dem Merkmal ἐν βίῳ τελείῳ in ihrer Definition folgt, daß man niemanden vor seinem

Tode glücklich preisen soll. Dieser Gedanke wird in den beiden älteren aristotelischen Ethiken ausgesprochen: M. Mor. 1185 a 6 καὶ γὰρ λέγεται ὀρθῶς ὑπὸ τῶν πολλῶν, ὅτι δεῖ τὸν εὐδαίμονα ἐν τῷ μεγίστῳ χρόνῳ τοῦ βίου κρίνειν, ὡς δέον τὸ τέλειον εἶναι καὶ ἐν χρόνῳ τελείῳ καὶ ἐν ἀνδρί. Eud. 1219 b 6 διὸ καὶ τὸ Σόλωνος ἔχει καλῶς, τὸ μὴ ζῶντ' εὐδαιμονίζειν, ἀλλ' ὅταν λάβῃ τέλος· οὐθὲν γὰρ ἀτελὲς εὔδαιμον· οὐ γὰρ ὅλον. In der Nikomachischen Ethik dagegen 1100 a 10 ff. wird die Richtigkeit des solonischen Ausspruches in Zweifel gezogen und das Für und Wider so erörtert, daß sich daraus das zweifelnde ἐνδοιάσειεν ἄν τις bei Arius erklärt. Das Versbruchstück: τέλος ὁρᾶ μακροῦ βίου ist nur bei Arius überliefert, in der nikomachischen Stelle wird es aber Z. 11 und 32 im gleichen Wortlaut als bekannt vorausgesetzt. In den Fragmentsammlungen fehlt es.

14. Arius p. 133, 6 Τὸν δ' ἀφαιρεθέντα τὴν εὐδαιμονίαν οὐκ εἶναι κακοδαίμονα, καθάπερ μηδὲ τὸν ⟨μηδ'⟩ ὅλως σχόντα (ἔχοντα FP) ταύτην, ἀλλ' ἔσθ' ὅτε μέσον. Βιοῦν γάρ ποτε καὶ σοφὸν καὶ μὴ σοφὸν τὸν μέσον λεγόμενον βίον τὸν μήτε εὐδαίμονα μήτε κακοδαίμονα. Ich habe, statt mit Wachsmuth das überlieferte μηδὲ τὸν in τὸν μηδὲ umzustellen, vorgezogen nach diesen Worten ein zweites μηδὲ einzuschieben und dann das überlieferte ἔχοντα in σχόντα zu ändern. Der Wachsmuthsche Text ergibt den Gedanken: ‚der der Glückseligkeit Beraubte wird dadurch nicht gleich unglückselig, wie der, welcher sie überhaupt nicht besitzt, sondern wird ein Mittlerer' (Neutraler). Das ist sinnwidrig. Denn der der Glückseligkeit Beraubte ist ja selbst einer, der sie überhaupt nicht besitzt, kann also nicht mit ihm verglichen werden, als ob er verschieden von ihm wäre. Ferner ist, wenn es einen Mittelzustand zwischen Glückseligkeit und Unglückseligkeit gibt, der, welcher die Glückseligkeit überhaupt nicht besitzt, dadurch nicht notwendig unglückselig. Der Text muß daher, so wie ich vorgeschlagen habe, geändert werden. Nun wird der, der die Eudämonie verloren hat, mit dem verglichen, der sie noch nie erlangt hatte; von beiden gilt, daß sie nicht allemal unglückselig sind. Daß dies die gemeinsame Ansicht der Peripatetiker und Altakademiker war, kann nicht im Ernst bezweifelt werden. Daß in den Ethiken des Aristoteles von diesem mittleren Zustand nirgends ausdrücklich dogmatisch geredet wird, hat nur darin seinen Grund, daß diese dem gesunden Menschenverstand selbstverständliche Wahrheit damals

noch nicht von einem ernst zu nehmenden Philosophen bestritten worden war. Ihre Bestreitung stammt ja erst von Zenon und ist eine Unterscheidungslehre der Stoa gegenüber allen andern griechischen Moralsystemen, die seit ihrem Bestehen von den Peripatetikern sowohl wie von den Akademikern heftig bekämpft worden ist. Bestreitet man mit den Stoikern, daß es einen mittleren Zustand zwischen Tugend und Laster, zwischen absolutem Unverstand und vollkommener Weisheit, zwischen Eudämonie und Kakodämonie gibt, so gelangt man notwendig zu allen jenen stoischen Paradoxa über die Weisen und die Toren, welche Peripatetiker und Akademiker zu allen Zeiten mit Spott und Hohn verfolgt haben. Wir besitzen reichen Stoff für die Kenntnis dieser Polemik in Plutarchs Schriften de Stoicorum repugnantiis und de communibus notititiis adversus Stoicos. Wer diese Polemik kennt, die Plutarch vom akademischen, Alexander von Aphrodisios vom peripatetischen Standpunkt gegen die Stoiker führt, der muß schließen, daß beide Schulen, seit sie mit der Stoa in Wettbewerb getreten waren, ausdrücklich und dogmatisch die Existenz eines mittleren Zustandes zwischen Tugend und Laster, zwischen Glückseligkeit und Unglückseligkeit gelehrt haben. So sagt Diog. Laert. VII 227 von den Stoikern: ἀρέσκει δὲ αὐτοῖς μηδὲν μέσον εἶναι ἀρετῆς καὶ κακίας, τῶν Περιπατητικῶν μεταξὺ ἀρετῆς καὶ κακίας εἶναι λεγόντων τὴν προκοπήν und Alexander Aphr. Quaest. IV 3 p. 121, 14 Bruns sagt im Namen der Peripatetiker: δικαιοσύνης τε καὶ ἀδικίας καὶ ὅλως ἀρετῆς τε καὶ κακίας ἔστι τις ἕξις μεταξύ, ἣν μέσην ἕξιν λέγομεν. Es ist also nicht zu verwundern, daß uns dieses Dogma in der Epitome des Arius begegnet, die das peripatetische Moralsystem zwar im engsten Anschluß an die ἀρχαῖοι, d. h. Aristoteles und Theophrast, aber doch schon in seiner durch den Gegensatz gegen die Stoa beeinflußten Formulierung darstellt. Für die Stoiker ist mit der Leugnung eines mittleren Zustandes zwischen Tugend und Schlechtigkeit die Leugnung eines entsprechenden mittleren Zustandes zwischen Glückseligkeit und Unglückseligkeit ohne weiteres gegeben. Jeder Lasterhafte ist unglückselig, jeder Tugendhafte glückselig. Nach peripatetischer Lehre dagegen ist der mittlere Zustand zwischen Tugend und Laster nicht identisch mit dem zwischen Glückseligkeit und Unglückseligkeit. In dem letzteren können sich auch Weise und Tugendhafte befinden, wenn sie die zur Glückseligkeit un-

entbehrliche Ausstattung mit leiblichen und äußeren Gütern sei es niemals besessen, sei es wieder verloren haben; außerdem aber auch alle, die weder ganz tugendhaft noch ganz lasterhaft sind: βιοῦν γάρ ποτε καὶ σοφὸν καὶ μὴ σοφὸν τὸν μέσον λεγόμενον βίον τὸν μήτε εὐδαίμονα μήτε κακοδαίμονα. Dies stimmt ganz zu der Darstellung des Aristoteles im 1. Buch der Nik. Ethik cp. 10 und 11, nach der der εὐδαίμων durch viele und schwere Schicksalsschläge zwar seine Eudämonie verlieren, aber doch niemals ἄθλιος (= κακοδαίμων) werden kann. Er befindet sich also im μέσος βίος, obgleich dieser Terminus von Aristoteles noch nicht gebraucht wird.

15. Arius 133, 11 Περὶ δὲ τοὺς κοιμωμένους οὐκ εἶναι τὴν εὐδαιμονίαν ἢ οὐκ ἐντελεχείᾳ γε. Τὴν γὰρ ἐνέργειαν τῆς ψυχῆς περὶ τὴν ἐγρήγορσιν εἶναι· ταύτῃ δὲ προστίθεσθαι τὸ „κατὰ φύσιν“ διὰ τὸ μὴ πᾶσαν τὴν ἐγρήγορσιν τῶν σπουδαίων τελείαν εἶναι χρῆσιν ἀρετῆς, ἀλλὰ τὴν κατὰ φύσιν. Ταύτην δ' εἶναι τὴν τοῦ μὴ μαινομένου μηδ' ἐξεστηκότος, ἐπεὶ τήν τε μανίαν καὶ τὴν ἔκστασιν [καὶ τὸν ὕπνον] ἐξιστάνειν αὐτὸν ταύτης τῆς χρήσεως, τάχα δὲ καὶ τῆς τοῦ λόγου καὶ ποιεῖν θηρίον. Οἷς γὰρ λογικόν ἐστι τὸ ζῆν, τούτοις καὶ τὸ εὐδαιμονεῖν ὑπάρχειν, οὐκ αἰεὶ δὲ οὐδὲ τούτοις, ἀλλ' ὁπότε προηγούμενον ἔχοιεν τὸ ζῆν. Dieser Abschnitt steht mit der Erörterung der Unverlierbarkeit der Eudämonie in Zusammenhang, insofern auch durch Schlaf, Wahnsinn, Ekstase ihre Aktualität unterbrochen oder beendet wird. Man erinnert sich, wie in de anima B. 1 412 a 22 die Seele als erste Entelechie von der seelischen Tätigkeit als der zweiten unterschieden wird: τοιούτου ἄρα σώματος ἐντελέχεια. αὕτη δὲ λέγεται διχῶς, ἡ μὲν ὡς ἐπιστήμη, ἡ δ' ὡς τὸ θεωρεῖν. φανερὸν οὖν ὅτι ὡς ἐπιστήμη· ἐν γὰρ τῷ ὑπάρχειν τὴν ψυχὴν καὶ ὕπνος καὶ ἐγρήγορσίς ἐστιν, ἀνάλογον δ' ἡ μὲν ἐγρήγορσις τῷ θεωρεῖν, ὁ δ' ὕπνος τῷ ἔχειν καὶ μὴ θεωρεῖν. Die ψυχῆς ἐνέργεια, die das Wesen der Eudämonie ausmacht, ist eine besondere Art der ἐγρήγορσις, der zweiten Entelechie des organischen Leibes. In den beiden älteren Ethiken wird bei der Entwicklung des Eudämoniebegriffs ausdrücklich betont, daß sie als Energie auf den wachen Menschen beschränkt ist: M. Mor. 1185 a 9 ἐν γὰρ τοῖς ὕπνοις, οἷον εἰ καθεύδοι διὰ βίου, τὸν τοιοῦτον οὐ πάνυ βουλόμεθα λέγειν εὐδαίμονα εἶναι. Eud. 1219 a 23 ἔτι ἔστω ψυχῆς ἔργον τὸ ζῆν ποιεῖν· τοῦ δὲ χρῆσις ἡ ἐγρήγορσις· ὁ γὰρ ὕπνος ἀργία τις καὶ ἡσυχία. Aber auch Nik. 1102 b 5 lesen wir: ὁ δὲ ἀγαθὸς καὶ κακὸς ἥκιστα διάδηλοι καθ' ὕπνον, ὅθεν φασὶν οὐδὲν

διαφέρειν τὸ ἥμισυ τοῦ βίου τοὺς εὐδαίμονας τῶν ἀθλίων. Der erste Teil unseres Ariusabschnittes ist also durch Aristoteleszitate gedeckt; nicht so der zweite, der die weitere Beschränkung hinzufügt, daß auch der wache Zustand, nur wenn er κατὰ φύσιν, ein normaler, sei, die Eudämonie ermögliche, nicht aber der des Rasenden oder Verzückten. Für diese Lehre finden wir keine Quellenstelle bei Aristoteles, aber sie ist nur eine sinngemäße Weiterbildung seiner Ansicht. Denn sie wird bewiesen durch die Erwägung, daß der Rasende oder Verzückte der χρῆσις τοῦ λόγου ermangle und deswegen einem Tiere gleichzuachten sei. Daß aber kein Tier der Glückseligkeit fähig sei, hatte Aristoteles selbst ausgesprochen. Der Zusatz, der recht wohl dem Theophrast zugetraut werden kann, dürfte durch die Polemik gegen die stoische These von der Unverlierbarkeit der Tugend und Glückseligkeit hervorgerufen worden sein. Die Stoiker hatten gewiß ursprünglich die Unverlierbarkeit der Tugend ohne jeden Vorbehalt behauptet. Um diese Behauptung zu widerlegen, hatten ihre peripatetischen und akademischen Gegner auf die Geistesstörungen hingewiesen, die auch den Weisen und Tugendhaften befallen können. Erst Chrysipp hat die Berechtigung dieses Einwandes anerkannt, Kleanthes dagegen an dem Dogma Zenons unbeirrt festgehalten (Diog. Laërt. VII 127). Chrysipps Zugeständnis hinderte nicht, daß auch später die Unverlierbarkeit der Tugend als stoisches Dogma galt (Simpl. in categ. 102 A Bas. οὐκ εἶναι γάρ φασιν ἀποβλητὴν τὴν ἀρετήν. Clemens Al. Strom. IV 22 p. 627 Pott., der die Unverlierbarkeit der Tugend vom stoischen Weisen auf seinen Gnostiker überträgt. Ferner der Komiker Diognetos Athenaeus III 104 b). Durch diese Polemik kam der Hinweis auf die Geistesstörungen auch in das peripatetische Schulkompendium hinein, das Arius zugrunde gelegt hat. Als Hauptvertreter aber dieser Polemik ist uns Theophrast bezeugt: Simpl. in cat. a. a. O. πρόχειρον εἴληπται (von den Stoikern) τὸ ἀναπόβλητον εἶναι τὴν ἀρετήν. καὶ γὰρ Θεόφραστος περὶ τῆς μεταβολῆς αὐτῆς ἱκανῶς ἀπέδειξε καὶ Ἀριστοτέλει δοκεῖ οὐκ ἀνθρώπειον εἶναι τὸ ἀναπόβλητον. Plut. Perikles 38. ὁ γοῦν Θεόφραστος ἐν τοῖς Ἠθικοῖς διαπορήσας εἰ πρὸς τὰς τύχας τρέπεται τὰ ἤθη καὶ κινούμενα τοῖς τῶν σωμάτων πάθεσιν ἐξίσταται τῆς ἀρετῆς, ἱστόρηκεν ὅτι νοσῶν ὁ Περικλῆς usw. Die Plutarchstelle zeigt, daß Theophrast grade den Einfluß körperlicher Krankheiten auf die Seele und

die damit verbundenen Gefahren für ihre ethische Beschaffenheit besprochen hatte. Aus dieser Erörterung ist wahrscheinlich unser Abschnitt geschöpft. In den Schlußworten: οἷς γὰρ λογικόν ἐστι τὸ ζῆν, τούτοις καὶ τὸ εὐδαιμονεῖν ὑπάρχειν· οὐκ ἀεὶ δὲ οὐδὲ τούτοις, ἀλλ' ὁπότε προηγούμενον ἔχοιεν τὸ ζῆν ist keinesfalls προηγούμενον in χορηγούμενον zu ändern, welches auch der Sinn der dunklen Worte sein mag. Durch die Worte οἷς λογικόν ἐστι τὸ ζῆν scheint mir der Gegensatz des mit λόγος begabten Menschen zum Tier und zum Geistesgestörten, der wie ein Tier ist, ausgedrückt und die geistige Gesundheit als Bedingung der Glückseligkeit, also das Dogma, das den speziellen Gegenstand dieses Paragraphen bildet, vollkommen klargestellt. Die folgenden Worte: οὐκ ἀεὶ — τὸ ζῆν können sich also nicht mehr auf diesen speziellen Gegenstand, sondern müssen sich rekapitulierend auf die übrigen Bedingungen der Glückseligkeit beziehen. Dieser Forderung genügen sie aber nur, wenn man nach ζῆν ein ⟨καλῶς⟩ hinzufügt. Dann ist mit τὸ ζῆν καλῶς die ψυχῆς ἐνέργεια κατ' ἀρετὴν τελείαν der Definition rekapituliert und das προηγούμενον tritt als nähere Bestimmung zum ζῆν καλῶς in demselben Sinn wie προηγουμένην zu ψυχῆς ἐνέργειαν κατ' ἀρετὴν τελείαν in der Definition. Nur das ζῆν καλῶς unter normalen und naturgemäßen Bedingungen ist Glückseligkeit.

16. Arius 133, 22 Ὡς δὲ τὴν εὐδαιμονίαν λέγεσθαι χρῆσιν ἀρετῆς, οὕτως καὶ τὴν κακοδαιμονίαν χρῆσιν κακίας· οὐ μὴν ὡς τὴν κακίαν αὐτάρκη πρὸς κακοδαιμονίαν, οὕτως καὶ τὴν ἀρετὴν πρὸς εὐδαιμονίαν, ὡς δέ⟨ον⟩ τὸν σπουδαῖον τἀγαθὰ ἔχειν καὶ αὑτῷ συμφέρον (συμφέρειν FP) καὶ τοῖς ἄλλοις. Φευκτὸν δὲ τὸν βίον γίνεσθαι τοῖς μὲν ἀγαθοῖς ἐν ταῖς ἄγαν ἀτυχίαις, τοῖς δὲ κακοῖς καὶ ἐν ταῖς ἄγαν εὐτυχίαις· πλεῖον γὰρ ἁμαρτάνειν· διὸ καὶ μηδὲ κυρίως εὐτυχεῖς εἶναι [καὶ] τοὺς φαύλους. Es ist ein richtiger Gedankenfortschritt, daß nach Erledigung der Eudämonie ihr Gegenteil, die Kakodämonie, besprochen wird; und es ist ganz natürlich, daß dies zu einer Vergleichung der beiden einander entgegengesetzten Zustände bezüglich ihres Verhältnisses zu Tugend und Laster einerseits und zu den äußeren Gütern andererseits Veranlassung gibt. Eine Definition der κακοδαιμονία findet sich in den aristotelischen Ethiken ebensowenig wie der Satz, daß die κακία αὐτάρκης πρὸς κακοδαιμονίαν sei. Aber, was Arius hierüber sagt, entspricht ohne Zweifel der Auffassung des Aristoteles und ist folgerichtig aus seiner Lehre über die Eudämonie abgeleitet. Die Definition der Kakodämonie als

χρῆσις κακίας ist natürlich unvollständig. Es sollen aus der Definition der Eudämonie, auf die verwiesen wird, die näheren Bestimmungen, die dort der χρῆσις ἀρετῆς hinzugefügt sind, auch auf die χρῆσις κακίας übertragen werden; also: χρῆσις κακίας τελείας ἐν βίῳ τελείῳ. Nur kann hier kein dem προηγουμένη entsprechendes Merkmal ergänzt werden. Denn dies bezieht sich, wie wir gesehen haben, auf die natürlichen (leiblichen und äußeren) Güter. In dieser (so ergänzten) Definition ist schon enthalten, daß die κακία αὐτάρκης πρὸς κακοδαιμονίαν ist. Darum wird dies im folgenden schon als bekannt vorausgesetzt: οὐ μὴν ὡς τὴν κακίαν αὐτάρκη πρὸς κακοδαιμονίαν, οὕτως καὶ τὴν ἀρετὴν πρὸς εὐδαιμονίαν, und gleich zur Eudämonie übergegangen. Daß die Tugend n i c h t αὐτάρκης πρὸς εὐδαιμονίαν ist, das ist für die Leser des Arius an dieser Stelle nichts Neues; wenn es auch in d i e s e r F o r m noch nicht ausgesprochen war, so war es doch der klare Sinn der Erläuterung des προηγουμένην p. 132, 8—18 gewesen. Nur deswegen zieht der Verfasser die Eudämonie hier nochmals zum Vergleich heran, weil die Stoiker es den Peripatetikern als Mangel an Folgerichtigkeit vorgeworfen hatten, daß sie zwar die κακία zur κακοδαιμονία, nicht aber auch die ἀρετή zur εὐδαιμονία für an sich ausreichend erklärten. Denn als in dem von Gellius XVIII 1 mitgeteilten Gespräch der Peripatetiker ganz entsprechend der Schuldoktrin, die bei Arius dargestellt ist, ausgeführt hat: miseram quidem vitam vitiis animi et malitia sola fieri, sed ad complendos omnes vitae beatae numeros virtutem solam nequaquam satis esse, quoniam et — corporis et fortunae bona necessaria viderentur vitae beatae, da erklärt es der Stoiker für einen logischen Widerspruch, quod qui profiteretur, vitam nullo pacto beatam effici posse, si virtus sola abesset, idem contra negaret, beatam fieri vitam, cum sola virtus adesset, et quem daret haberetque virtuti absenti honorem, eundem petenti atque praesenti adimeret. Aus der hier von Gellius berührten Kontroverse zwischen der Stoa und dem Peripatos, die, wie der anwesende Favorin bemerkt, *exposita est in libris*, d. h. in den altperipatetischen Schriften behandelt ist, erklärt sich m. E. die Form, in der Arius den Gegenstand behandelt. In den folgenden, allgemein als verderbt anerkannten Worten: ὡς δὲ τὸν σπουδαῖον τἀγαθὰ ἔχειν καὶ αὐτῷ συμφέρειν καὶ τοῖς ἄλλοις wird ein verständlicher Text hergestellt, wenn man δὲ in δέον und συμφέρειν in συμφέρον

ändert. Die Schule lehrt, ‚daß nicht wie die Schlechtigkeit zur Kakodämonie, so auch die Tugend zur Eudämonie allein ausreiche, da der Tugendhafte die (natürlichen) Güter besitzen müsse und dies ihm und den übrigen zuträglich sei, meidenswert aber das Leben werde den Guten durch allzugroße Unglücksfälle, den Schlechten aber auch durch allzu große Glückserfolge. Denn sie sündigen dann mehr. Darum könne man auch den Schlechten nicht im eigentlichen Sinne εὐτυχία zuschreiben'. Dies scheint mir ein natürlicher, in sich abgeschlossener Gedankengang. Daß für die Kakodämonie die Schlechtigkeit allein ausreicht, nicht aber die Tugend für die Eudämonie, wird damit zutreffend begründet, daß dem Tugendhaften die Gaben der Fortuna nützen, dem Schlechten dagegen schaden. Dem Guten nützen sie, weil sie ihm mehr tugendhafte, dem Schlechten schaden sie, weil sie ihm mehr lasterhafte Betätigung ermöglichen. Wenn der Mangel an natürlichen Gütern allzu groß wird, so kann dadurch das Leben des Tugendhaften nicht nur aufhören glückselig zu sein, sondern sogar meidenswert werden (eine offenbare Verteidigung des vernünftigen Selbstmordes). Das Leben des Lasterhaften dagegen wird nicht nur, wenn ihm das Glück ebenso übel mitspielt, sondern auch, wenn es ihn allzureich mit ihren Gaben bedenkt, meidenswert. Die Grundlage dieses Dogmas ist die aristotelische Lehre, daß an sich oder schlechthin gut ist, was für den Tugendhaften ein Gut ist, und daß dies für die natürlichen Güter, leibliche und äußere, gilt; und daß es auch umgekehrt ein Kennzeichen des guten und tugendhaften Menschen ist, daß ihm der Besitz der natürlichen Güter heilsam ist. M. Mor. 1207 b 31 ἔστιν οὖν ὁ καλὸς κἀγαθός, ᾧ τὰ ἁπλῶς ἀγαθά ἐστιν ἀγαθὰ καὶ τὰ ἁπλῶς καλὰ καλά ἐστιν· — — ᾧ δὲ τὰ ἁπλῶς ἀγαθὰ μή ἐστιν ἀγαθά, οὐκ ἔστι καλὸς καὶ ἀγαθός, ὥσπερ οὐδὲ ὑγιαίνειν ἂν δόξειεν, ᾧ τὰ ἁπλῶς ὑγιεινὰ μὴ ὑγιεινά ἐστιν. εἰ γὰρ ὁ πλοῦτος καὶ ἡ ἀρχὴ παραγινόμενά τινα βλάπτοιεν, οὐκ ἂν αἱρετὰ εἴη, ἀλλὰ τὰ τοιαῦτα ὅσα αὐτὸν μὴ βλάψει βουλήσεται αὐτῷ εἶναι. ὁ δὲ τοιοῦτος ὤν, οἷος ὑποστελλόμενός τι τῶν ἀγαθῶν πρὸς τὸ μὴ εἶναι αὐτῷ, οὐκ ἂν δόξειεν καλὸς κἀγαθὸς εἶναι· ἀλλ' ᾧ τἀγαθὰ πάντα ὄντα ἀγαθά ἐστιν καὶ ὑπὸ τούτων μὴ διαφθείρεται, οἷον ὑπὸ πλούτου καὶ ἀρχῆς, ὁ τοιοῦτος καλὸς κἀγαθός. Eud. 1248 b 26 ἀγαθὸς μὲν οὖν ἐστιν ᾧ τὰ φύσει ἀγαθά ἐστιν ἀγαθά. τὰ γὰρ περιμάχητα καὶ μέγιστα εἶναι δοκοῦντα ἀγαθά, τιμὴ καὶ πλοῦτος καὶ σώματος ἀρεταὶ καὶ εὐτυχίαι

καὶ δυνάμεις. ἀγαθὰ μὲν φύσει ἐστίν, ἐνδέχεται δ' εἶναι βλαβερά τισι διὰ τὰς ἕξεις· οὔτε γὰρ ἄφρων οὔτ' ἄδικος ἢ ἀκόλαστος ὢν οὐδὲν ἂν ὀνήσειε χρώμενος αὐτοῖς, ὥσπερ οὐδ' ὁ κάμνων τῇ τοῦ ὑγιαίνοντος τροφῇ χρώμενος οὐδ' ὁ ἀσθενὴς καὶ ἀνάπηρος τοῖς τοῦ ὑγιοῦς καὶ τοῖς τοῦ ὁλοκλήρου κόσμοις. Aus dieser Lehre ergibt sich als notwendige Folgerung, daß der Tugendhafte, um glückselig zu sein, die natürlichen Güter besitzen muß. Denn daß er sie besitzt, ist ihm und den Andern nützlich, und wenn er miede, sie zu erstreben, wäre er gar nicht tugendhaft. Die Tugendbetätigung selbst bezieht sich ja auf diese natürlichen Güter und wäre ohne sie nicht denkbar. Darum ist es für den Tugendhaften nötig (δέον, wie p. 132, 9 ἀναγκαῖον?), sie zu besitzen, zum mindesten in dem Ausmaße, das seine Tugendbetätigung ermöglicht, die erst dadurch, daß sie auch den Andern zugute kommt, recht glückselig wird. Daß ἡ κακία αὐτάρκης πρὸς κακοδαιμονίαν, ist ein der ganzen von Sokrates ausgehenden ethischen Bewegung gemeinsamer Gedanke, den natürlich auch Aristoteles nicht aufgeben wollte. Aber das gilt nur für die χρῆσις κακίας τελείας ἐν βίῳ τελείῳ. Eine wichtige Frage für die Beurteilung des Quellenwertes unseres Abschnittes und sogar der ganzen Epitome ist, ob die These, daß für den Tugendhaften ἐν ταῖς ἄγαν ἀτυχίαις das Leben meidenswert, d. h. der Selbstmord sittlich berechtigt werden kann, altperipatetischen Ursprungs ist. Bei Aristoteles findet sich diese Lehre nicht und sie entspricht auch nicht seiner Auffassung. Denn er sagt ja ausdrücklich, daß der Tugendhafte unter den schwersten Schicksalsschlägen das Schöne wahren und niemals ἄθλιος werden kann. Aber dadurch ist nicht ausgeschlossen, daß schon Theophrast über diese Frage anders könnte gedacht haben und nicht erst durch jüngere, eklektische Peripatetiker die Billigung des Selbstmordes für gewisse scharf umschriebene Fälle aus der stoischen in die peripatetische Lehre, wie man gewöhnlich annimmt, übertragen wäre. Wir wollen die Erörterung dieser Frage verschieben, bis wir auch die im ersten Teil der Epitome enthaltene Hauptstelle über den Selbstmord p. 126, 2—11 untersucht haben, die mit der unsern eng zusammengehört. Aber schon hier sei erinnert, daß nach p. 133, 6—9 der Verlust der Eudämonie ἔσθ' ὅτε einen Übergang in den neutralen Zustand, also ἔσθ' ὅτε auch in die Kakodämonie bedeuten kann. Alle drei Stellen gehören zusammen und zeigen eine von der aristotelischen abweichende, mehr pessimistische Auffassung.

17. Arius p. 134, 8 Ἐπεὶ δ' ἡμῖν εὐδαιμονία τὸ μέγιστον ἀγαθόν, διαιρετέον ποσαχῶς λέγεται τὸ ἀγαθόν. Τριχῶς δή φασι λέγεσθαι· τό τε γὰρ πᾶσι τοῖς οὖσι σωτηρίας αἴτιον καὶ τὸ κατηγορούμενον παντὸς ἀγαθοῦ καὶ τὸ δι' αὑθ' αἱρετόν· ὧν τὸ μὲν θεὸν εἶναι τὸν πρῶτον, τὸ δὲ γένος τῶν ἀγαθῶν, τὸ δὲ τέλος, ἐφ' ὃ πάντα ἀναφέρομεν, ὅπερ ἐστὶν εὐδαιμονία. — Καὶ τὸ δι' αὑθ' αἱρετὸν δὲ τριχῶς λέγεσθαι· ἢ οὗ χάριν τινὰ πράττομεν· ἢ οὗ χάριν πάντα· ἢ τρίτον ὃ μέρος γίνεται τούτων. — Τῶν δὲ δι' αὑθ' αἱρετῶν τὰ μὲν εἶναι τελικά, τὰ δὲ ποιητικά· τελικὰ μὲν τὰς κατ' ἀρετὴν προηγουμένας πράξεις· ποιητικὰ δὲ τὰ ὑλικὰ τῶν ἀρετῶν. Dieser Abschnitt handelt zunächst von den verschiedenen Bedeutungen des Ausdruckes τὸ ἀγαθόν in der peripatetischen Philosophie. Der bestimmte Artikel ist hier von größter Bedeutung. Es ist nicht dasselbe von τὸ ἀγαθὸν zu handeln oder von τὰ ἀγαθά, wie es im folgenden bis p. 137, 12 geschieht. Bis zu den Worten ὅπερ ἐστὶν εὐδαιμονία handelt unser Autor vom **τὸ** ἀγαθόν. Dann erst macht er den Übergang zu τὰ ἀγαθά, dem Gegenstand der folgenden Paragraphen bis p. 137, 12. Es ist berechtigt, daß an die Behandlung der Eudämonie, die selbst τὸ ἀγαθόν genannt wird und auch zu allen ἀγαθά so oder so eine Beziehung hat, eine Erörterung über τὸ ἀγαθόν und ἀγαθά angeschlossen wird; und es ist kein Anstoß daran zu nehmen, daß der Autor, der auch schon vor der Besprechung der Eudämonie und in ihr vom Guten und von Gütern hatte reden müssen, jetzt nach ihr nochmals auf diesen Gegenstand zurückkommt, obgleich es dabei nicht ganz ohne Wiederholungen abgehen konnte. In dem Satze aber, mit dem der Übergang zum neuen Thema begründet wird: ἐπεὶ δ' ἡμῖν εὐδαιμονία τὸ μέγιστον ἀγαθόν, διαιρετέον ποσαχῶς λέγεται τὸ ἀγαθόν, würde der Sinn dieser Begründung viel klarer werden, wenn μέγιστον fehlte; obgleich τὸ ἀγαθόν und τὸ μέγιστον ἀγαθόν (das Gute κατ' ἐξοχήν und das größte Gut) auch bei Aristoteles selbst ein und dasselbe bedeuten. Aber wir dürfen nicht vergessen, daß eine doppelte Epitomierung stattgefunden hat, die erste durch Arius, die zweite durch Stobaeus.

Die Unterscheidung dreier verschiedener Bedeutungen von τὸ ἀγαθόν bei Arius ist ein Niederschlag der Erörterungen, mit denen Aristoteles in den Magna Moralia 1182 b 2 ff. und Eud. 1217 b 1 ff. die platonische Begründung der Ethik auf die Idee des Guten zu widerlegen sucht. Seine Widerlegung Platos beruht auf derselben Unterscheidung dreier Bedeutungen von τὸ ἀγαθόν,

die wir bei Arius lesen. Das höchste Gut, von dem die Ethik und Politik zu handeln hat, ist weder die Idee des Guten noch der Gattungsbegriff, der das Gemeinsame aller Arten von guten Dingen ausdrückt, sondern das πρακτὸν ἀγαθόν, auf das sich alles menschliche Streben schließlich bezieht (die Eudämonie). M. Mor. 1182 b 6 πάλιν δὲ καὶ τοῦτο διελεῖν δεῖ· ὑπὲρ ἀγαθοῦ τοῦ πῶς λεγομένου; οὐ γάρ ἐστιν ἁπλοῦν. λέγεται γὰρ ἀγαθὸν ἢ τὸ ἄριστον ἐν ἑκάστῳ τῶν ὄντων, τοῦτο δ' ἐστὶ (3) τὸ διὰ τὴν αὑτοῦ φύσιν αἱρετόν· ἢ οὗ τἆλλα μετασχόντα ἀγαθὰ ἐστίν· τοῦτο δέ ἐστιν (1) ἡ ἰδέα τἀγαθοῦ· πότερον οὖν ὑπὲρ τῆς ἰδέας τοῦ ἀγαθοῦ δεῖ; ἢ οὔ; ἀλλ' ὡς (2) τὸ κοινὸν ἐν ἅπασιν ὑπάρχον ἀγαθόν (bei Arius γένος τῶν ἀγαθῶν). Hier haben wir alle drei Bedeutungen von τὸ ἀγαθόν, die auch Arius unterscheidet, nur setzt er für die platonische Idee des Guten, weil es ihm nicht auf die Polemik gegen Plato ankommt, den πρῶτος θεός ein, daß aristotelische Surrogat (sit venia verbo) für jene. Auch bei Arius, wie bei Aristoteles selbst in den Magna Moralia, ist der Zweck der Unterscheidung nur, dasjenige τὸ ἀγαθόν auszusondern, das mit der Eudämonie identisch ist. Aus der Eudemischen Ethik genügt es für meinen Zweck 1218 a 33 ff. anzuführen: ὅτι μὲν οὖν οὐκ ἔστιν (1) αὐτό τι ἀγαθόν (= eine Idee des Guten), ἔχει ἀπορίας τοιαύτας, καὶ ὅτι οὐ χρήσιμον τῇ πολιτικῇ, ἀλλ' ἴδιόν τι ἀγαθόν, ὥσπερ καὶ ταῖς ἄλλαις, οἷον γυμναστικῇ εὐεξία· — ὁμοίως δ' οὐδὲ (2) τὸ κοινὸν ἀγαθὸν οὔτε αὐτὸ ἀγαθόν ἐστι (καὶ γὰρ ἂν μικρῷ ὑπάρξαι ἀγαθῷ) οὔτε πρακτόν. 1218 b 7 φανερὸν ⟨οὖν⟩ ὅτι οὔτε ἡ ἰδέα τἀγαθοῦ τὸ ζητούμενον ‚αὐτὸ τὸ ἀγαθόν' ἐστιν, οὔτε τὸ κοινόν (τὸ μὲν γὰρ ἀκίνητον καὶ οὐ πρακτόν, τὸ δὲ κινητὸν μέν, ἀλλ' οὐ πρακτόν). (3) τὸ δ' οὗ ἕνεκα ὡς τέλος ἄριστον καὶ αἴτιον τῶν ὑφ' αὐτὸ καὶ πρῶτον πάντων. ὥστε τοῦτ' ἂν εἴη ‚αὐτὸ τὸ ἀγαθὸν' τὸ τέλος τῶν ἀνθρώπῳ πρακτῶν. Besonders wichtig ist, daß Arius τὸ ἀγαθόν als Bezeichnung des ersten und höchsten Gottes kennt und diese durch die Umschreibung τὸ πᾶσι τοῖς οὖσι σωτηρίας αἴτιον rechtfertigt. Das ist keine spätere Verballhornung der aristotelischen Gotteslehre, sondern eher ein Zurückgehen auf deren frühere, Plato im Ausdruck noch näher stehende Form. Die Worte τὸ πᾶσι τοῖς οὖσι τῆς σωτηρίας αἴτιον klingen wie eine Umschreibung der berühmten Worte aus dem Λ der Metaphysik 1072 b 14: ἐκ τοιαύτης ἄρα ἀρχῆς ἤρτηται ὁ οὐρανὸς καὶ ἡ φύσις. Von der Benennung τὸ ἀγαθόν, die dem aristotelischen Gott von seiner Herkunft aus der platonischen Idee her geblieben war, zeigen sich

in den erhaltenen Schriften nur noch schwache Spuren. Phys. A p. 192 a 17 ὄντος γάρ τινος θείου καὶ ἀγαθοῦ καὶ ἐφετοῦ, τὸ μὲν ἐναντίον αὐτῷ φαμεν εἶναι, τὸ δὲ ὃ πέφυκεν ἐφίεσθαι καὶ ὀρέγεσθαι αὐτοῦ κατὰ τὴν αὑτοῦ φύσιν. Met. Λ 1075 a 11 Ἐπισκεπτέον δὲ καὶ ποτέρως ἔχει ἡ τοῦ ὅλου φύσις τὸ ἀγαθὸν καὶ τὸ ἄριστον, πότερον κεχωρισμένον τι καὶ αὐτὸ καθ' αὑτό, ἢ τὴν τάξιν, ἢ ἀμφοτέρως ὥσπερ στράτευμα. καὶ γὰρ ἐν τῇ τάξει τὸ εὖ καὶ ὁ στρατηγός· καὶ μᾶλλον οὗτος· οὐ γὰρ οὗτος διὰ τὴν τάξιν ἀλλ' ἐκείνη διὰ τοῦτόν ἐστιν. In dieser Stelle wird offenbar das πρῶτον κινοῦν ἀκίνητον dem τὸ ἀγαθὸν καὶ τὸ ἄριστον gleichgesetzt. Auch in der folgenden Kritik der früheren Metaphysiker werden die getadelt, die nicht, wie die aristotelische Prinzipienlehre, τὸ ἀγαθόν zum obersten Prinzip gemacht haben (1075 a 37 καί τοι ἐν ἅπασι μάλιστα τὸ ἀγαθὸν ἀρχή) oder die dies nicht in der richtigen Weise getan haben. An der entscheidenden Stelle 1072 a 25 ff. wird die Wesenheit des πρῶτον κινοῦν ἀκίνητον zunächst als καλόν bestimmt (βουλητὸν δὲ πρῶτον τὸ ὂν καλόν), weiterhin aber mit dem δι' αὑτὸ αἱρετόν, d. h. mit dem τὸ ἀγαθόν = τὸ οὗ ἕνεκα gleichgesetzt. Es entsprach also die Identifikation des πρῶτος θεός mit dem τὸ ἀγαθόν oder τὸ ἄριστον der eignen Auffassung des Aristoteles. Auch wurde, wie wir sehen werden, die Gottheit von Aristoteles selbst als τίμιον ἀγαθόν angeführt.

Die folgende Unterscheidung verschiedener Bedeutungen des Ausdrucks δι' αὑτὸ αἱρετόν ist bei Arius bezüglich ihres logischen Verhältnisses zu dem im vorausgehenden genannten δι' αὑτὸ αἱρετόν, das mit der Eudämonie identisch ist, nicht klargestellt und dadurch der Gedankenschritt, der hier gemacht wird, verdunkelt. Dieser besteht darin, daß von dem **τὸ** ἀγαθόν, das gleich der Eudämonie ist, zu den ἀγαθά, die Bestandteile der Eudämonie sind, übergangen wird. Offenbar ist die zweite der drei Bedeutungen des δι' αὑτὸ αἱρετόν, die hier unterschieden werden: οὗ χάριν πάντα πράττομεν ὡς ἐσχάτου mit der vorher als τέλος ἐφ' ὃ πάντα ἀναφέρομεν, ὅπερ ἐστὶν εὐδαιμονία definierten identisch. Was also neu hinzutritt, sind die beiden andern Bedeutungen des δι' αὑτὸ αἱρετόν als οὗ χάριν τινὰ πράττομεν ὡς ἐσχάτου und als ὃ μέρος γίνεται τούτων, d. h. die übrigen ἀγαθά. Es ist aber wohl nötig, das überlieferte τούτων in τούτου zu ändern. Denn bezüglich der Eudämonie, auf die sich τούτου beziehen würde, ist es für jeden Leser sofort verständlich, daß sie Güter als Bestandteile hat. Dagegen wäre es sehr auffallend, wenn

zwar die Dinge selbst als zwei verschiedene Arten des δι' αὐτὸ αἱρετόν unterschieden, ihre Teile dagegen als eine (dritte) Art zusammengefaßt würden. Auch ist es schwer, sich die μέρη der Dinge, die Endziele einzelner Handlungen sind, als Güter vorzustellen. Wenn man τούτου schreibt, was ich aber nicht für eine sichere und notwendige Emendation, sondern nur für eine probable Konjektur halte, so fällt die folgende Einteilung in τελικά und ποιητικά mit den beiden neuen Arten des δι' αὐτὸ αἱρετόν zusammen. Es werden diejenigen Güter, die Teile des τέλος bilden, τελικά genannt, die, welche nur Behelfe der im τέλος enthaltenen Schaffenstätigkeit bilden, ποιητικά. Darum sind τελικά αἱ κατ' ἀρετὴν προηγούμεναι πράξεις. Denn diese sind Bestandteile des τέλος, οὗ χάριν πάντα πράττομεν, nämlich der ψυχῆς ἐνέργεια κατ' ἀρετὴν τελείαν ἐν βίῳ τελείῳ προηγουμένη. Ποιητικά, Schaffensbehelfe, sind alle übrigen Güter, also die leiblichen und äußeren, als materielle Bedingungen für die Tugendbetätigung (τὰ ὑλικὰ τῶν ἀρετῶν). Ebenso werden auch p. 129, 19 ff. die καλαὶ καὶ προηγούμεναι πράξεις als Bestandteile der Eudämonie (τὴν εὐδαιμονίαν ἐκ τῶν καλῶν γίνεσθαι καὶ προηγουμένων πράξεων) den ὑλικά gegenübergestellt, die nicht μέρη τῆς ἐνεργείας sind, aber den Werkzeugapparat derselben bilden: κατὰ τὸ ποιητικόν, τῷ φέρειν καὶ συνεργεῖν εἰς τὸ τέλος Es kommt aber der Ausdruck ποιητικὸν ἀγαθόν außerdem bei Aristoteles selbst und bei Arius auch noch in einer andern Bedeutung vor, nämlich so, daß es nicht, wie hier, eine Art der δι' αὑτὰ αἱρετά, sondern ihren Gegensatz bildet. Es bezeichnet dann ein Ding, das nicht, als Gegenstand eines natürlichen Triebes, um seiner selbst willen begehrt wird, sondern weil es zur Hervorbringung oder Erhaltung eines andern Gutes oder zur Abwehr des ihm entgegengesetzten Übels taugt. Wir werden bald Gelegenheit haben, dies ποιητικὸν ἀγαθόν der zweiten Bedeutung näher kennen zu lernen. Zunächst dürfen wir feststellen, daß in dem eben interpretierten Abschnitt p. 134, 14—19 unser Autor von der Eudämonie (dem τὸ ἀγαθόν) zu den Gütern überhaupt übergegangen ist, mit deren Einteilung er sich im folgenden bis p. 137, 12 beschäftigt.

18. Arius p. 134, 20—137, 12. Dieser Abschnitt enthält διαιρέσεις τῶν ἀγαθῶν, die größtenteils als echtaristotelisch aus den eignen Schriften oder Bruchstücken des Aristoteles sich erweisen lassen. Aber auch die, bei denen dies nicht der Fall ist, be-

ruhen auf denselben Grundanschauungen und stammen ohne Zweifel aus derselben Quelle, wie die übrigen, so daß der Gedanke an Verfälschung der altperipatetischen Lehre durch stoisierende späte Peripatetiker oder durch Antiochus nicht aufkommen kann.

a) Τῶν δ' ἀγαθῶν τὰ μὲν εἶναι τίμια, τὰ δὲ ἐπαινετά, τὰ δὲ δυνάμεις, τὰ δὲ ὠφέλιμα· τίμια μὲν οἷον θεόν, ἄρχοντα, πατέρα· ἐπαινετὰ δὲ οἷον δικαιοσύνην, φρόνησιν· δυνάμεις δὲ οἷον πλοῦτον, ἀρχήν, ἐξουσίαν· ὠφέλιμα δὲ τὰ ποιητικὰ τούτων καὶ φυλακτικά, οἷον γυμνασίαν καὶ φάρμακα) ὑγιείας καὶ εὐεξίας (ὑγείαν καὶ εὐεξίαν FP, corr. Wachsmuth dubitans). Diese erste Einteilung wird von Alexander in Top. p. 274, 42 als aristotelisch zitiert: ἐν μὲν γὰρ τῇ τῶν ἀγαθῶν διαιρέσει τίμια μὲν τῶν ἀγαθῶν εἶπεν εἶναι τὰ ἀρχικώτερα, ὡς θεοὺς γονεῖς εὐδαιμονίαν, καλὰ δὲ καὶ ἐπαινετὰ τὰς ἀρετὰς καὶ τὰς κατ' αὐτὰς ἐνεργείας, δυνάμεις δὲ οἷς ἔνεστιν εὖ καὶ κακῶς χρῆσθαι, ὠφέλιμα δὲ τὰ τούτων ποιητικὰ τῶν αὐτῶν καὶ εἰς ταῦτα συντελοῦντα. νῦν δὲ (in der Topikstelle) καὶ τὸ καλὸν καὶ τὸ ἐπαινετὸν καὶ τὸ τίμιον ἔοικε καὶ κατὰ τῶν ὡς δυνάμεων ἀγαθῶν φέρειν. Sie steht aber auch M. Mor. 1183 b 19. ἔστι γὰρ τῶν ἀγαθῶν τὰ μὲν τίμια, τὰ δ' ἐπαινετά, τὰ δὲ δυνάμεις. τὸ δὲ τίμιον λέγω τὸ τοιοῦτον· τὸ θεῖον, τὸ βέλτιον· οἷον ψυχή, νοῦς· τὸ ἀρχαιότερον· ἡ ἀρχή, τὰ τοιαῦτα. τίμια γὰρ ἐφ' οἷς ἡ τιμή, τοῖς δὲ τοιούτοις πᾶσιν τιμὴ ἀκολουθεῖ. οὐκοῦν καὶ ἡ ἀρετὴ τίμιον, ὅταν γε δὴ ἀπ' αὐτῆς σπουδαῖός τις γένηται· ἤδη γὰρ οὗτος εἰς τὸ τῆς ἀρετῆς σχῆμα ἥκει. τὰ δ' ἐπαινετά· οἷον ἀρεταί. ἀπὸ γὰρ τῶν κατ' αὐτὰς πράξεων ὁ ἔπαινος γίνεται. τὰ δὲ δυνάμεις· οἷον ἀρχή, πλοῦτος, ἰσχύς, κάλλος· τούτοις γὰρ καὶ ὁ σπουδαῖος εὖ ἂν δύναιτο χρήσασθαι καὶ ὁ φαῦλος κακῶς. διὸ δυνάμεις τὰ τοιαῦτα καλοῦνται ἀγαθά. ἀγαθὰ μὲν δή εἰσιν· δοκιμάζεται γὰρ τῇ τοῦ σπουδαίου αὐτῶν ἕκαστον χρήσει, οὐ τῇ τοῦ φαύλου· τοῖς δ' αὐτοῖς τούτοις συμβέβηκεν ἀγαθοῖς καὶ τὴν τύχην τῆς γενέσεως αὐτῶν αἰτίαν εἶναι. ἀπὸ τύχης γὰρ καὶ πλοῦτος γίνεται καὶ ἀρχὴ καὶ ὅλως ὅσα εἰς δυνάμεως τάξιν ἥκει. λοιπὸν δὲ καὶ τέταρτον τῶν ἀγαθῶν τὸ σωστικὸν καὶ ποιητικὸν ἀγαθοῦ, οἷον γυμνάσια ὑγιείας καὶ εἴ τι ἄλλο τοιοῦτον. Auch in dem folgenden Paragraphen bei Arius p. 135, 1—10 (siehe unten b) wird auf diese Einteilung Bezug genommen, so daß er dadurch mit § a in Zusammenhang steht. Die Begründung, die dort für die Subsumption der δυνάμεις unter die καθ' αὑτὰ αἱρετά gegeben wird, wollen wir vorausnehmen, weil sie sich mit der in den M. Mor. 1183 b 30—32 (siehe die oben ausgeschriebene Stelle von ἀγαθὰ

4*

μὲν δὴ εἰσίν· δοκιμάζεται γὰρ usw.) nahe berührt. Sie lautet (p. 135, 3): καὶ γὰρ τὰς δυνάμεις ὑπάρχειν τῶν καθ' αὑτὰ ἀγαθῶν, οἷον πλοῦτον καὶ ἀρχάς, οἷς ἂν χρήσαιτο καὶ ἃς ζητήσειεν ὁ ἀγαθὸς ἀνήρ. Καὶ ⟨γὰρ⟩ οἷς δύναται εὖ χρῆσθαι ⟨ὁ⟩ ἀγαθός, καθ' αὑτὰ ἀγαθὰ πεφυκέναι, ὥσπερ ὑγιεινά, ἃ καὶ ζητήσειεν ἂν ὁ ἰατρὸς καὶ δύναιτο χρῆσθαι. Der Satz in den M. Mor.: ἀγαθὰ μὲν δή εἰσιν· δοκιμάζεται γὰρ τῇ τοῦ σπουδαίου ἕκαστον αὐτῶν χρήσει, οὐ τῇ τοῦ φαύλου besagt dasselbe wie die Worte des Arius: οἷς δύναται εὖ χρῆσθαι ⟨ὁ⟩ ἀγαθός, καθ' αὑτὰ ἀγαθὰ πεφυκέναι.

Diese δυνάμεις enthalten sicher in sich die ὑλικὰ τῶν ἀρετῶν, die oben p. 134, 17 ff. als ποιητικά den τελικά entgegengesetzt wurden; dort wurden sie auch schon, wie hier, zu den δι' αὑτὰ αἱρετά gerechnet und hier haben wir eben die Begründung dafür gehört. Was der Gute zu besitzen strebt und was er gut gebrauchen kann, das ist ein Gut und ein αἱρετόν als solches und um seiner selbst willen. In einem andern Sinne ποιητικά sind aber die ὠφέλιμα, die in beiden Paragraphen an letzter Stelle genannt werden. In a) heißt es: ὠφέλιμα δὲ τὰ ποιητικὰ τούτων καὶ φυλακτικά und in b) werden sie ausdrücklich als δι' ἕτερα αἱρετά den καθ' αὑτὰ αἱρετά entgegengesetzt. Aus dem Abschnitt p. 137, 4 ff. erfahren wir, daß manche Dinge nur δι' αὑτὰ αἱρετά sind, manche nur ποιητικά (= δι' ἕτερα αἱρετά, also in dem Sinn, wie die ὠφέλιμα), manche endlich sowohl ποιητικά wie δι' αὑθ' αἱρετά, z. B. die Tugend. Schon Plato hatte ja gelehrt, daß die Gerechtigkeit sowohl um ihres eignen, inneren Wertes wie um ihrer Folgen willen erstrebenswert sei. Es kann also nicht bezweifelt werden, daß hier zwei verschiedene Begriffe von ποιητικά auseinander zu halten sind: ποιητικὰ δι' αὑτὰ αἱρετά und ποιητικὰ δι' ἕτερα αἱρετά. Jene heißen ποιητικά, weil das ποιεῖν, in dem die ψυχῆς ἐνέργεια κατ' ἀρετήν besteht, ohne sie nicht möglich ist (τὰ ὧν οὐκ ἄνευ), weil sie als Werkzeuge ‚Schaffensbehelfe' sind. Diese, auch ὠφέλιμα genannt, heißen ποιητικά, weil sie andere Güter hervorbringen: p. 134, 24 ὠφέλιμα δὲ τὰ ποιητικὰ τούτων, wo τούτων auf alle drei vorausgenannten Güterklassen bezogen werden muß. Jene sind δι' αὑτὰ αἱρετά, weil sich ein gesunder Naturtrieb auf sie richtet und sie daher von allen Menschen, auch von den Tugendhaften, um ihrer selbst willen erstrebt werden (NB! die im ersten, von mir später zu behandelnden Teil der Ariusepitome p. 118, 5—126, 11 enthaltenen Erörterungen über die αἱρέσεις werden hier voraus-

gesetzt, desgleichen die Definition p. 128, 27 αἱρετὸν δὲ λέγεσθαι τὸ ὁρμὴν ἐφ' ἑαυτὸ κινοῦν —, ὅταν ὁ λόγος σύμψηφος ᾖ). Diese sind δι' ἕτερα αἱρετά, weil sie nicht Gegenstand einer ὁρμή um ihrer selbst willen sind. Es ist nun an der Zeit, den folgenden Paragraphen mit heranzuziehen, wobei die oben schon besprochenen Worte 135, 3 καὶ γὰρ τὰς δυνάμεις — 8 δύναιτο χρῆσθαι außer acht bleiben können.

b) p. 135, 1—10. Ἔτι τῶν αἱρετῶν καὶ ἀγαθῶν τὰ μὲν καθ' ἑαυτὰ εἶναι αἱρετά, τὰ δὲ δι' ἕτερα. Τὰ μὲν γὰρ τίμια καὶ ἐπαινετὰ καὶ τὰς δυνάμεις καθ' αὑτά (es folgt der besprochene Satz). τὰ δὲ ὠφέλιμα δι' ἕτερα· τῷ γὰρ ποιεῖν ἕτερα καὶ σῴζειν τῶν αἱρετῶν ὑπάρχειν. Also diese Zweiteilung verhält sich zu der Vierteilung des vorigen Paragraphen so, daß ihre erste Art (τὰ καθ' αὑτὰ αἱρετά) die drei ersten Arten der Vierteilung (τίμια, ἐπαινετά, δυνάμεις) umfaßt, ihre zweite Art (τὰ ὠφέλιμα) mit der vierten zusammenfällt. Wir haben den Sinn dieser beiden Einteilungen bereits klargestellt. Es gilt jetzt nur noch, auch die Zweiteilung, wie es für die Vierteilung bereits geschehen ist, als echt aristotelisch nachzuweisen. Sie findet sich Nik. 1096 b 8 τοῖς δὲ λεχθεῖσιν ἀμφισβήτησίς τις ὑποφαίνεται διὰ τὸ μὴ περὶ παντὸς ἀγαθοῦ τοὺς λόγους ποιεῖσθαι, λέγεσθαι δὲ καθ' ἓν εἶδος τὰ καθ' αὑτὰ διωκόμενα καὶ ἀγαπώμενα, τὰ δὲ ποιητικὰ τούτων ἤ φυλακτικά πως ἢ τῶν ἐναντίων κωλυτικὰ διὰ ταῦτα λέγεσθαι καὶ τρόπον ἄλλον. δῆλον οὖν ὅτι διττῶς λέγοιτ' ἂν τἀγαθά, καὶ τὰ μὲν καθ' αὑτά, θάτερα δὲ διὰ ταῦτα. χωρίσαντες οὖν ἀπὸ τῶν ὠφελίμων τὰ καθ' αὑτὰ σκεψώμεθα, εἰ λέγεται κατὰ μίαν ἰδέαν. καθ' αὑτὰ δὲ ποῖα θείη τις ἄν; ἢ ὅσα καὶ μονούμενα διώκεται, οἷον τὸ φρονεῖν καὶ ὁρᾶν καὶ ἡδοναί τινες καὶ τιμαί; ταῦτα γὰρ εἰ καὶ δι' ἄλλο τι διώκομεν, ὅμως τῶν καθ' αὑτὰ ἀγαθῶν θείη τις ἄν. Die Übereinstimmung ist vollständig, nur hat die Quelle des Arius diese διαίρεσις nicht aus dieser Stelle der Nikomachischen Ethik geschöpft, sondern aus einer Quelle, in der sie auf die Vierteilung unter a) folgte und mit ihr in Beziehung gesetzt war. Es waren die διαιρέσεις τῶν ἀγαθῶν, aus denen Arius etwas mehr als Aristoteles selbst in seine Magna Moralia, in seine Epitome aufgenommen hat — oder vielmehr nicht Arius hat dies zuerst getan, sondern der peripatetische Verfasser des peripatetischen Schulkompendiums. Auf die Nikomachische Stelle 1096 b werden wir bei § g zurückkommen. Dieselbe Unterscheidung steht auch Top. 116 a 29 ff.

c) p. 135, 11—16 Ἄλλη διαίρεσις· τῶν καθ' αὑτὰ ἀγαθῶν τὰ μὲν εἶναι τέλη, τὰ δὲ οὐ τέλη· οἷον δικαιοσύνην μὲν καὶ ἀρετὴν καὶ ὑγίειαν τέλη καὶ ἁπλῶς ὅσα ἐκ τῶν καθ' ἕκαστα γενομένων κεκεφαλαιωμένα ὑπάρχει, ὥσπερ τὴν ὑγίειαν, οὐ μὴν τό γε ὑγιεινὸν οὐδὲ τὴν θεραπείαν τοῦ κάμνοντος. Εὐφυΐαν δὲ καὶ ἀναμνήσεις καὶ μαθήσεις οὐ τέλη. Diese Einteilung findet sich auch M. Mor. 1184 a 3 ἔτι καὶ ἄλλως· τῶν γὰρ ἀγαθῶν τὰ μέν ἐστιν τέλη, τὰ δὲ οὐ τέλη. οἷον ἡ μὲν ὑγίεια τέλος, τὰ δὲ τῆς ὑγιείας ἕνεκεν οὐ τέλη. καὶ ὅσα οὕτως ἔχει, τούτων ἀεὶ τὸ τέλος βέλτιον· οἷον ἡ ὑγίεια βέλτιον ἢ τὰ ὑγιεινά· καὶ ἁπλῶς ἀεὶ καθόλου τοῦτο βέλτιον, οὗ ἕνεκεν καὶ τὰ ἄλλα. Vgl. Top. 116 b 22 καὶ τὸ τέλος τῶν πρὸς τὸ τέλος αἱρετώτερον δοκεῖ εἶναι, καὶ δυοῖν τὸ ἔγγιον τοῦ τέλους. Es ist zu beachten, daß auch die οὐ τέλη zu den καθ' αὑτὰ ἀγαθά gehören können. Die εὐφυΐα, die Vorstufe der sich entwickelnden Tugend, ist auch schon etwas an und für sich Gutes und nicht nur um der Tugend willen, und der Akt des Lernens und der der Wiedererinnerung, die Vorstufen des entstehenden Wissens, sind auch schon um ihrer selbst willen erstrebenswert, nicht nur um des Wissens willen, aber αἱρετώτερα sind die τέλη. Die Einteilung, wie sie bei Arius steht, ist nicht aus der Stelle der Magna Moralia abgeschrieben. Denn nur Arius sagt, daß es eine Einteilung der καθ' αὑτὰ ἀγαθά ist; nur er sagt, daß es sich um die sukzessiven Stadien eines Werdeprozesses handelt und das τέλος τὸ ἐκ τῶν καθ' ἕκαστα γενομένων κεκεφαλαιωμένον. Beachtenswert ist auch, daß wie b mit a, so auch c mit b und, um das voraus zu nehmen, d mit c verknüpft ist. Wie c eine der Arten aus der Einteilung b, die καθ' αὑτὰ αἱρετά in Unterarten teilt, so auch d eine der Arten von c, nämlich die τέλη. Die Anordnung ist besser als die in den Magna Moralia, wo d vor c steht. Aber daß die ganze Kette der Einteilungen auf das τέλειον τέλος schließlich hinführen sollte, sieht man deutlicher in den M. Mor., wo das letzte Glied ebenso an das vorletzte angeschlossen ist, wie bei Arius c an b und d an c: 1184 a 7 πάλιν αὐτῶν τῶν τελῶν βέλτιον ἀεὶ τὸ τέλειον τοῦ ἀτελοῦς.

d) p. 135, 17. Ἄλλη διαίρεσις· τῶν τελῶν τὰ μὲν παντὶ ἀγαθὰ εἶναι, τὰ δ' οὐ παντί. Τὴν μὲν ἀρετὴν καὶ φρόνησιν παντὶ ἀγαθά. ὅτῳ γὰρ ἂν παραγένηται, ὠφελεῖν. πλοῦτον δὲ καὶ ἀρχὰς καὶ δυνάμεις οὐ παντὶ ὁπωσοῦν ἀγαθά, καθ' ὅσον ἀφώρισται τὸ εἶναι ἀγαθὰ τῇ τοῦ ἀγαθοῦ ἀνδρὸς χρήσει. Φαίνεσθαι δὲ ταῦτα καὶ ζητεῖν ⟨τοὺς σπουδαίους⟩ καὶ χρω-

μένοις ὠφελεῖν. Οἷς δὲ τὸν ἀγαθὸν εὖ χρῆσθαι, τούτοις τὸν κακὸν κακῶς· ὥσπερ οἷς ἂν εὖ τὸν μουσικόν, τούτοις τὸν ἄμουσον κακῶς· ἅμα δὲ κακῶς χρώμενον βλάπτεσθαι, καθάπερ ἵππον ἀγαθὸν ὄντα τὸν μὲν ἱππικὸν ὠφελεῖν, βλάπτειν δὲ τὸν ἄφιππον οὐ μετρίως. Dem entspricht M. Mor. 1183 b 38 ἀλλ' ἔτι καὶ ἄλλην ἔχει τἀγαθὰ διαίρεσιν· οἷόν ἐστιν τῶν ἀγαθῶν τὰ μὲν παντὶ (ita scribendum ex Ario, libri πάντῃ) καὶ πάντως αἱρετά, τὰ δ' οὔ. οἷον ἡ μὲν δικαιοσύνη καὶ αἱ ἄλλαι ἀρεταὶ καὶ παντὶ (libri πάντῃ) καὶ πάντως αἱρεταί, ἰσχὺς δὲ καὶ πλοῦτος καὶ δύναμις καὶ τὰ τοιαῦτα οὔτε παντὶ (libri πάντῃ) οὔτε πάντως. (Vgl. Nik. 1094 b 16 τοιαύτην δέ τινα πλάνην ἔχει καὶ τἀγαθὰ διὰ τὸ πολλοῖς συμβαίνειν βλάβας ἀπ' αὐτῶν· ἤδη γάρ τινες ἀπώλοντο διὰ πλοῦτον, ἕτεροι δὲ δι' ἀνδρείαν). Ich habe das παντί aus Arius in den Text der M. Mor., wo πάντῃ überliefert ist, hineinkorrigiert. Da die meisten andern dieser διαιρέσεις τῶν ἀγαθῶν bei beiden Autoren dieselben sind, so muß auch diese, schon wegen der Gleichheit der Beispiele, dieselbe sein. Für die Formulierung des Arius entscheidet die von ihm hinzugefügte (aber nicht erdachte) ausführliche Begründung, die sich mit der Erörterung über die δυνάμεις in b) so nahe berührt. Durch diese Berührung ist der Sinn des mit Φαίνεσθαι beginnenden Satzes bei Arius sichergestellt, aber meine Ergänzung ist nur ein Notbehelf. Zu ζητεῖν kann nur der Tugendhafte oder die Tugendhaften Subjekt sein (αὐτοῖς entschied für den Plural), zu ὠφελεῖν nur die natürlichen Güter, die δυνάμεις, also οὐ παντὶ ἀγαθά sind. Dadurch entsteht ein störender Subjektswechsel. Auch ist φαίνεσθαι c. inf. bedenklich. Der Gedanke selbst, daß der Besitz der natürlichen Güter dem schlechten Manne, der sie nicht richtig zu gebrauchen versteht, schädlich ist, gehört nicht nur zum sokratisch-platonischen Erbe, sondern ist auch echt aristotelisch. Vgl. z. B. M. Mor. 1199 b 14: ἡ γὰρ ἀρχὴ καὶ ὁ πλοῦτος τὸν φαῦλον οὐ δυνάμενον αὐτοῖς χρῆσθαι βλάψει. Eud. 1248 b 27. τὰ γὰρ περιμάχητα καὶ μέγιστα εἶναι δοκοῦντα ἀγαθά, τιμὴ καὶ πλοῦτος καὶ σώματος ἀρεταὶ καὶ εὐτυχίαι καὶ δυνάμεις, ἀγαθὰ μὲν φύσει ἐστίν, ἐνδέχεται δ' εἶναι βλαβερά τισιν διὰ τὰς ἕξεις, οὔτε γὰρ ἄφρων οὔτ' ἄδικος ἢ ἀκόλαστος ὢν οὐδὲν ἂν ὀνήσειε χρώμενος αὐτοῖς usw.

e) p. 136, 9 Ἔτι τῶν ἀγαθῶν τὰ μὲν εἶναι περὶ ψυχήν, τὰ δὲ περὶ σῶμα, τὰ δ' ἐκτός. Περὶ ψυχὴν μέν, οἷον εὐφυίαν τε καὶ τέχνην καὶ ἀρετὴν καὶ σοφίαν καὶ φρόνησιν καὶ ἡδονήν· περὶ σῶμα δὲ ὑγίειαν καὶ εὐαισθησίαν καὶ κάλλος καὶ ἰσχὺν καὶ ἀρτιότητα καὶ πάντα τὰ μόρια σὺν ταῖς δυνάμεσι καὶ ἐνεργείαις· ἐκτὸς δὲ πλοῦτον καὶ δόξαν

καὶ εὐγένειαν καὶ δυναστείαν καὶ φίλους καὶ συγγενεῖς καὶ πατρίδα. — Τῶν δὲ περὶ ψυχὴν ἀγαθῶν τὰ μὲν αἰεὶ φύσει παρεῖναι, καθάπερ ὀξύτητα καὶ μνήμην, τό τε ὅλον εὐφυίαν· τὰ δ' ἐξ ἐπιμελείας παραγίνεσθαι, ὡς τάς τε προπαιδεύσεις καὶ διαίτας ἐλευθερίους· τὰ δ' ἐκ τελειότητος ὑπάρχειν, οἷον φρόνησιν, δικαιοσύνην, τελευταῖον δὲ σοφίαν. Die drei Güterklassen der peripatetischen Ethik sind so allgemein bekannt, daß ich die aristotelischen Stellen (M. Mor. 1184 b 1, Eud. 1218 b 32, Nik. 1098 b 12) nicht auszuschreiben brauche. In der Stelle der M. Mor. sind Beispiele für seelische Güter: die Tugenden, für leibliche: Gesundheit und Schönheit, für äußere: Reichtum, leitende Stellung (ἀρχή), Ehre. Im ersten Teil der Ariusepitome sind p. 119—122 als äußere Güter aufgeführt: Verwandte, Mitbürger, Freunde, Wohlwollen, Lob, Ruhm (εὐδοξία), p. 125 Reichtum, leitende Stellung, Glücksgunst (εὐτυχία), Freundschaft, p. 129 Adel, Reichtum, Ruhm (δόξα), Friede, Freiheit, Freundschaft; als leibliche p. 122: (der Leib selbst, seine Teile, dessen und deren Vorzüge) Gesundheit, Stärke, Schönheit, Geschwindigkeit der Füße, gute Körperbeschaffenheit (εὐεξία), gutes Wahrnehmungsvermögen (εὐαισθησία), p. 124 f. Gesundheit, Stärke, Euästhesie, Schönheit; als seelische: die Seele selbst, ihre Teile, deren Vermögen (δυνάμεις) und Betätigungen, ihre Vorzüge (ἀρεταί) und deren Betätigungen. Nirgends ergibt sich ein Bedenken bezüglich der Richtigkeit der Wiedergabe der aristotelischen Lehre von den drei Güterklassen durch Arius. — Die folgende Einteilung der seelischen Güter nach ihrer Entstehung durch Natur, Pflege (ἐπιμέλεια), Vollendung findet sich zwar in dieser Form nicht bei Aristoteles, entspricht aber in ihren drei Arten seiner Lehre. Er nimmt angeborene Vorzüge an, nicht nur intellektuelle, wie Schärfe des Denkens und Gedächtniskraft (de memoria 450 b 7. Rhet. A 1362 b 24 εὐφυΐα, μνήμη, εὐμάθεια, ἀγχίνοια als ἀγαθά und ποιητικὰ ἀγαθῶν aufgezählt. Nik. 1114 b 6 ἀλλὰ φῦναι δεῖ ὥσπερ ὄψιν ἔχοντα, ᾗ κρινεῖ καλῶς καὶ τὸ κατ' ἀλήθειαν ἀγαθὸν αἱρήσεται. καὶ ἔστιν εὐφυὴς ᾧ τοῦτο καλῶς πέφυκεν usw.), sondern auch ethische (die φυσικαὶ ἀρεταί. Vgl. Nik. 1144 b 34 οὐ γὰρ ὁ αὐτὸς εὐφυέστατος πρὸς ἁπάσας [scil. ἀρετὰς], ὥστε τὴν μὲν ἤδη, τὴν δ' οὔπω εἰληφὼς ἔσται). Der Ausdruck ἐπιμέλεια ‚Pflege, Fürsorge' wird von Aristoteles selbst öfter auf die Seelenpflege angewendet, mag sie nun Selbsterziehung oder Erziehung durch andre sein, nach dem Vorgange des Sokrates,

der vor allem ψυχῆς ἐπιμέλεια predigte. In der ἐπιμέλεια sind ἔθος und λόγος, die nach Pol. H 1332 a 39 zur φύσις hinzukommen müssen, damit ein Mensch tugendhaft wird, beide vereinigt. Daß die Tugenden τελειώσεις sind, sagt Aristoteles öfter (Phys. 246 b 247 a 2 Met. Δ 1021 b 20). Auch bei Arius würde man lieber ἐκ τελειώσεως (statt τελειότητος) lesen, da Ursprung und Entstehungsweise bei allen drei Arten angegeben werden sollen.

f) p. 136, 22 "Ετι δὲ τῶν ἀγαθῶν τὰ μὲν εἶναι καὶ κτήσασθαι καὶ ἀποβαλεῖν, ὡς πλοῦτον· τὰ δὲ κτήσασθαι μέν, ἀποβαλεῖν δ' οὔ, ὡς * εὐτυχίαν ἀθανασίαν *· τὰ δὲ ἀποβαλεῖν μέν, κτήσασθαι δ' οὔ, ὡς αἴσθησιν καὶ τὸ ζῆν· τὰ δ' οὔτε κτήσασθαι οὔτ' ἀποβαλεῖν, ὡς εὐγένειαν. Von dieser Einteilung findet sich bei Aristoteles keine Spur, aber sie enthält auch nichts, was ihr Vorkommen in seinen ἀγαθῶν διαιρέσεις ausschlösse. Denn abgesehen davon, daß die Beispiele von Gütern, die man erwerben, aber nicht verlieren kann, verderbt und noch von niemandem überzeugend emendiert sind, ist alles einleuchtend richtig. Weder Spengels εὐψυχίαν für εὐτυχίαν, noch Useners ἀθαυμαστίαν befriedigt. Die εὐψυχία, nach p. 147, 14 eine Abart der Tapferkeit, kann nur unverlierbar sein, wenn es die Tugend überhaupt ist. Warum gerade sie als Beispiel wählen? Auch scheint die Schule nicht, wie die Stoa, Unverlierbarkeit der Tugend angenommen zu haben: Simpl. in categ. 102 B Bas. καὶ γὰρ Θεόφραστος περὶ τῆς μεταβολῆς αὐτῆς ἱκανῶς ἀπέδειξε καὶ Ἀριστοτέλει δοκεῖ οὐκ ἀνθρώπινον εἶναι τὸ ἀναπόβλητον. Dasselbe gilt für die ἀθαυμαστία. Sie ist nur für Demokrit bezeugt. Bei Aristoteles und seiner Schule kommt sie nirgends vor. Hätte aber er oder ein anderer Peripatetiker diesen Begriff übernommen, so hätte er der ἀθαυμαστία wohl ebenso wenig wie irgendeiner andern Tugend Unverlierbarkeit zugeschrieben. Statt ἀθανασία könnte man εὐθανασία schreiben. Das gäbe einen Sinn. Es ist ja in der Tat das im Tode empfundene Glück das einzige, das dem Menschen nicht verloren gehen kann. Er bleibt εὐθάνατος, auch wenn er tot ist, wie er auch εὐγενής bleibt. Aber was soll man dann mit εὐτυχία anfangen? Nur dies athetieren? Mir ist es wahrscheinlicher, daß das ganze Glied der Einteilung interpoliert ist. Ein Gut, das der Mensch erwirbt, kann nicht für ihn unverlierbar sein.

g) p. 137, 4 "Ετι τῶν ἀγαθῶν τὰ μὲν εἶναι δι' αὑθ' αἱρετὰ μόνον, ὡς ἡδονὴν καὶ ἀοχλησίαν· τὰ δὲ ποιητικὰ μόνον, ὡς πλοῦτον· τὰ δὲ

ποιητικὰ καὶ δι' αὑθ' αἱρετά, ὡς ἀρετήν, φίλους, ὑγίειαν. Schon oben zu § b (p. 135, 10) habe ich dargelegt, daß ποιητικά hier in dem Sinne ὠφέλιμα = δι' ἕτερα αἱρετά steht. Aber wie verhält sich die Dreiteilung hier zu der Zweiteilung in b? Wenn in b die καθ' αὑτὰ αἱρετά den δι' ἕτερα αἱρετά gegenüberstehen, in g die δι' αὑτὰ αἱρετά den ποιητικά, die mit den δι' ἕτερα αἱρετά identisch sind, so scheint es, als ob auch die καθ' αὑτὰ αἱρετά mit den δι' αὑτὰ αἱρετά identisch sein müßten. Wäre dies genau richtig, so wäre es ein logischer Fehler, daß in b als ausschließender Gegensatz der Einteilung zugrunde gelegt wird, was, wie wir aus g erfahren, gar kein ausschließender Gegensatz ist, nämlich das Erstreben einer Sache um ihrer selbst und das um eines andern Gutes willen, das durch sie hervorgebracht oder erhalten werden kann. Hierüber erhalten wir die erwünschte Aufklärung durch Top. Γ 116 a 29. καὶ τὸ δι' αὑτὸ αἱρετὸν τοῦ δι' ἕτερον αἱρετοῦ αἱρετώτερον, οἷον τὸ ὑγιαίνειν τοῦ γυμνάζεσθαι· τὸ μὲν γὰρ δι' αὑτὸ αἱρετόν, τὸ δὲ δι' ἕτερον· καὶ τὸ καθ' αὑτὸ τοῦ κατὰ συμβεβηκός, οἷον τὸ τοὺς φίλους δικαίους εἶναι τοῦ τοὺς ἐχθρούς· τὸ μὲν γὰρ καθ' αὑτὸ αἱρετόν, τὸ δὲ κατὰ συμβεβηκός· τὸ γὰρ τοὺς ἐχθροὺς δικαίους εἶναι κατὰ συμβεβηκὸς αἱρούμεθα, ὅπως μηδὲν ἡμᾶς βλάπτωσιν. — ἔστι δὲ τοῦτο ταὐτὸ τῷ πρὸ τούτου, διαφέρει δὲ τῷ τρόπῳ· τὸ μὲν γὰρ τοὺς φίλους δικαίους εἶναι δι' αὑτὸ αἱρούμεθα, καὶ εἰ μηδὲν ἡμῖν μέλλει ἔσεσθαι, κἂν ἐν Ἰνδοῖς ὦσιν· τὸ δὲ τοὺς ἐχθροὺς δι' ἕτερον, ὅπως μηθὲν ἡμᾶς βλάπτωσιν. Aus dieser Stelle geht hervor, daß καθ' αὑτὰ αἱρετά und δι' αὑτὰ αἱρετά begrifflich (τῷ τρόπῳ) verschieden, aber in der Sache identisch sind, was Aristoteles an einem Beispiel erst noch besonders zu beweisen für nötig hält. Wir erfahren ferner, daß der Gegensatz von καθ' αὑτό in strenger Redeweise κατὰ συμβεβηκός lautet, wie dem δι' αὑτό das δι' ἕτερον entspricht. Auf dieser Unterscheidung beruht auch die Verschiedenheit der Einteilung g von der Einteilung b. Es ist nicht gleichgültig und zufällig, daß in b von καθ' αὑτά, in g von δι' αὑτὰ αἱρετά die Rede ist. Klarer wäre es gewesen, wenn der Verfasser in b statt δι' ἕτερα geschrieben hätte: κατὰ συμβεβηκός oder auch δι' ἕτερα μόνον. Καθ' αὑτά und κατὰ συμβεβηκός ist ein ausschließender Gegensatz (tertium non datur!); δι' αὑτά und δι' ἕτερα ist keiner; denn eine Sache kann καὶ δι' αὑτὸ καὶ δι' ἕτερον αἱρετόν sein. Es ergibt sich also, daß die erste Art der Zweiteilung in b, die erste und dritte Art der Dreiteilung in g in

sich befaßt, die zweite aber der Zweiteilung mit der zweiten der Dreiteilung zusammenfällt. Das καθ' αὑτό αἱρετόν ist freilich immer auch δι' αὑτὸ αἱρετόν, aber nicht immer δι' αὑτὸ μόνον; und wenn auch nicht das δι' ἕτερον μόνον, so kann doch das δι' ἕτερον auch ein δι' αὑτό und καθ' αὑτό αἱρετόν sein. Den Begriff des καθ' αὑτὸ αἱρετόν macht es aus, daß es seinem eignen Wesen nach Gegenstand einer φυσικὴ ὁρμή ist. Dadurch ist keineswegs ausgeschlossen, daß es außerdem auch durch zufällige, nicht zu seinem Wesen gehörige Beziehungen zu andern Dingen αἱρετὸν sein kann. Die vornehmsten Güter aller drei Güterklassen, unter den seelischen die Tugend, unter den leiblichen die Gesundheit, unter den äußeren die Freunde, gehören zu der Art von Gütern, die sowohl um ihrer selbst willen erstrebt werden, wie um anderer Güter willen, die sie zu erzeugen oder zu erhalten geeignet sind. Darauf beruht ihr Vorzug vor den andern Gütern in jeder der drei Klassen. Diese Einteilungen sind ja nicht ohne praktischen Zweck und nicht ohne Berücksichtigung der Wertunterschiede gemacht. Sie sollen eine Anleitung für die richtige Auswahl unter den Gütern geben. Im ersten Teil der Ariusepitome, deren inneren Zusammenhang mit dem von mir zuerst untersuchten zweiten wir später untersuchen werden, wird p. 119 ausgeführt, daß alles richtige Handeln auf einer ἐκλογὴ τῶν κατὰ φύσιν beruht und p. 127 wird es als Hauptaufgabe der Tugend geschildert, auf Grund richtiger Einsicht in die Wertabstufung der Güter richtig unter ihnen zu wählen. Dies ist der Zweck der ganzen Güterlehre nicht erst bei den Stoikern, sondern schon bei ihren Vorgängern, der Zweck auch dieser διαιρέσεις τῶν ἀγαθῶν. Ohne diesen Zweck wären sie leere Spitzfindigkeiten. — So wäre also die Einteilung g mit der Einteilung b in logische Übereinstimmung gebracht. Aber ein Widerspruch bleibt noch. In g ist der Reichtum Beispiel der δι' ἕτερα μόνον αἱρετά (ποιητικὰ μόνον), in b dagegen der δυνάμεις, von denen ohne Einschränkung behauptet wird, daß sie καθ' αὑτὰ αἱρετὰ seien. Man hat diesen Widerspruch benützt, um zu beweisen, daß in dieser Partie Arius verschiedene Quellen kontaminiert habe, m. E. mit Unrecht. Denn in allem übrigen gibt Arius eine einheitliche, planmäßig aufgebaute Darstellung; und außerdem läßt sich, wie mir scheint, die Entstehung des Widerspruchs erklären. Die echtaristotelische Ansicht über den Reichtum und seine

Einordnung in die Güterklassen ergibt sich aus Top. 116 b 37 Ἔτι τὸ κάλλιον καθ' αὑτὸ καὶ τιμιώτερον καὶ ἐπαινετώτερον (scil. αἱρετώτερόν ἐστι), οἷον φιλία πλούτου καὶ δικαιοσύνη ἰσχύος. τὰ μὲν γὰρ καθ' αὑτὰ τῶν τιμίων καὶ ἐπαινετῶν, τὰ δ' οὐ καθ' αὑτά, ἀλλὰ δι' ἕτερον. οὐδεὶς γὰρ τιμᾷ τὸν πλοῦτον δι' αὑτόν, ἀλλὰ δι' ἕτερον, τὴν δὲ φιλίαν καθ' αὑτό, καὶ εἰ μηδὲν μέλλει ἡμῖν ἕτερον ἀπ' αὐτῆς ἔσεσθαι (Nik. 1096 b 14 χωρίσαντες οὖν ἀπὸ τῶν ὠφελίμων τὰ καθ' αὑτὰ (scil. διωκόμενα = αἱρετά) σκεψώμεθα, εἰ λέγεται κατὰ μίαν ἰδέαν. καθ' αὑτὰ δὲ ποῖα θείη τις ἄν; ἢ ὅσα καὶ μονούμενα διώκεται, οἷον τὸ φρονεῖν καὶ ὁρᾶν καὶ ἡδοναί τινες καὶ τιμαί. ταῦτα γάρ, εἰ καὶ δι' ἄλλο τι διώκομεν, ὅμως τῶν καθ' αὑτὰ ἀγαθῶν θείη τις ἄν). Auch Nik. 1120 a 4 ὧν δ' ἔστι χρεία, ἔστιν τούτοις χρῆσθαι καὶ εὖ καὶ κακῶς· ὁ πλοῦτος δ' ἐστὶν τῶν χρησίμων scheint, wenn χρήσιμος = ὠφέλιμος, dieselbe Ansicht auszudrücken wie g, daß der Reichtum in die Klasse der δι' ἕτερον μόνον αἱρετά gehört. Zugleich aber wird er zu den Dingen gezählt, die man gut oder schlecht gebrauchen kann, also zu den δυνάμεις. Diese δυνάμεις hat Arius, seiner Quelle folgend, unter die καθ' αὑτὰ ἀγαθά eingereiht, mit der Begründung: alle Dinge, nach denen der Tugendhafte suche und von denen er einen guten Gebrauch zu machen wisse, seien καθ' αὑτὰ ἀγαθά. Das stimmt nicht zu der Parallelstelle M. Mor. 1183 b 27 ff., wo die δυνάμεις zwar auch zu den ἀγαθά gerechnet werden, aber nur zu den ἁπλῶς, nicht zu den καθ' αὑτὰ ἀγαθά: δοκιμάζεται γὰρ τῇ τοῦ σπουδαίου ἕκαστον αὐτῶν χρήσει. Man sieht, die einzige Abweichung der Ariusstelle von der entsprechenden M. Mor. 1183 b besteht darin, daß die drei Güterklassen τίμια ἐπαινετά δυνάμεις in ihr unter dem Oberbegriff καθ' αὑτὰ ἀγαθά zusammengefaßt und den ὠφέλιμα entgegengestellt werden. Da unter die δυνάμεις auch der πλοῦτος, wie in der Stelle der M. Mor., gerechnet wird, so ist auch er unter die καθ' αὑτὰ ἀγαθά geraten, obgleich er nach den oben angeführten Aristotelesstellen, zu denen g stimmt, zu den ὠφέλιμα und χρήσιμα, d. h. zu den ποιητικὰ μόνον (= δι' ἕτερα αἱρετὰ μόνον) gehört. In dem Begriff der δυνάμεις als Dinge, die der Tugendhafte sucht und von denen er einen guten Gebrauch machen kann, liegt nichts, was beweisen könnte, daß sie καὶ μονούμενα διώκεται. Denn der Beweggrund des Tugendhaften, wenn er sie sucht, kann sein, daß er sie für ὠφέλιμα hält zum Erwerb oder zur Erhaltung anderer Güter; und der einzige gute Gebrauch, den er von ihnen machen kann, die Verwendung

für diesen Zweck. Es war also nicht zulässig, die δυνάμεις unter die καθ' αὑτὰ αἱρετά zu rechnen, solange man an der aristotelischen Ansicht über den Reichtum festhielt. Da aber nach der Lehre, die Arius wiedergibt, die meisten und wichtigsten leiblichen und äußeren Güter, wie der erste Teil der Epitome ausführt, Gegenstände natürlichen Begehrens, also δι' αὑτὰ αἱρετά sind, ganz abgesehen von ihrer Nützlichkeit für Erwerb oder Erhaltung anderer Güter, so lag es nahe, dies auf alle δυνάμεις, auch auf den Reichtum, auszudehnen. Dafür sprach manches auch in der eignen Lehre des Aristoteles vom Reichtum, wie wir sie aus dem 1. Buch der Rhetorik und dem ersten Buch der Politik kennen. Der Reichtum besteht nach Rhet. 1361 a 12 ff. nicht nur aus χρήσιμα (κάρπιμα), sondern auch aus ἀπολαυστικά, ἀφ' ὧν μηδὲν παρὰ τὴν χρῆσιν γίνεται. Diese müssen jedenfalls zu den καθ' αὑτὰ ἀγαθά gerechnet werden, ἃ καὶ μονούμενα διώκεται, wenn auch der Besitz an νομίσματα ein ποιητικὸν μόνον ist. Nach 1362 b ist der Reichtum nicht nur ποιητικὸν πολλῶν, sondern auch ἀρετὴ κτήσεως. Dieser Ausdruck (auch Pol. A 1259 b 20 gebraucht) läßt ihn als ein δι' αὑτὸ αἱρετόν erscheinen. Die Erörterungen in der Politik (A cp. 8. 9) über den Unterschied des wahren und natürlichen Reichtums, den die Ökonomik, von dem widernatürlichen, den die χρηματιστική schafft, legen die Vorstellung nahe, daß die Bestandteile des natürlichen Reichtums καθ' αὑτὰ ἀγαθά sind. In diesen Äußerungen des Aristoteles lagen Keime, die weiter ausgebildet zu der Ansicht führen konnten, daß wenigstens der wahre und natürliche Reichtum ein καθ' αὑτὸ αἱρετόν sei, da er ja aus natürlichen Gütern bestehe, aus solchen also, die Gegenstände von φυσικαὶ ὁρμαί sind. Daß der Philosoph, dessen System Arius wiedergibt, wirklich dieser Ansicht war, zeigt im ersten Teil der Epitome p. 124, 18—125, 13 die merkwürdige Parallelisierung der seelischen, leiblichen und äußeren Güter, in der der Reichtum mit der Gesundheit des Leibes und der Gesundsinnigkeit der Seele verglichen wird (περιστέλλειν γὰρ τὰ πολλὰ τῶν ἁμαρτημάτων καὶ τοῦτον, was sicher nur von dem wahren und natürlichen Reichtum, der μετρία κτῆσις, behauptet werden konnte) und deren Endfolgerung p. 125, 10 lautet: ὥστε τρία γένη τῶν ἀγαθῶν δι' αὑθ' αἱρετὰ ὑπάρχειν, τά τε περὶ ψυχὴν καὶ τὰ περὶ τὸ σῶμα καὶ τὰ ἐκτός. Schon früher hatte unser Autor eine Reihe von äußeren Gütern p. 119, 22—122, 10 als δι' αὑτὰ αἱρετά erwiesen:

ὥστε ταύτῃ μὲν τὰ γινόμενα τῶν ἀγαθῶν ἔξωθεν ὅτι δι' αὑθ' αἱρετὰ πέφυκεν ἐπιδεδεῖχθαι σαφῶς. Aber der Reichtum war dort nicht genannt. Hier aber (p. 125) kann man nach dem Zusammenhang nur verstehen, daß unser Philosoph wie die andern äußeren Güter, so auch den Reichtum als δι' αὑτὸ αἱρετόν eben durch die Parallelisierung mit der leiblichen und seelischen Gesundheit erweisen wollte. Steht damit nicht die Abweichung von der aristotelischen Lehre, die wir in der Einteilung b nachgewiesen haben, in innigem Zusammenhang? Daß dieser Philosoph kein anderer als Theophrast gewesen sein kann, das zeigt m. E. der enge pietätvolle Anschluß an Aristoteles in Verbindung mit der in solchen Einzelpunkten bekundeten Selbständigkeit des philosophischen Urteils. Es muß eine große Autorität gewesen sein, der ein Kompendium, wie das von Arius exzerpierte, selbst im Widerspruch gegen Aristoteles selbst zu folgen wagte. Aber in der Nennung des πλοῦτος als Beispiel eines ποιητικὸν μόνον in der Einteilung g ist durch Versehen die echt aristotelische Auffassung stehen geblieben. Das Hauptergebnis für uns ist, daß es sich auch hier um altperipatetische Orthodoxie handelt, die nur Aristoteles und Theophrast als maßgebende Autoritäten anerkennt.

h) p. 137, 8. Καὶ ἄλλως δὲ πολλαχῶς διαιρεῖσθαι τἀγαθά, διὰ τὸ μὴ ἓν εἶναι γένος αὐτῶν, ἀλλὰ κατὰ τὰς δέκα λέγεσθαι κατηγορίας· ἐν ὁμωνυμίᾳ γὰρ ἐκφέρεσθαι τἀγαθόν, τὰ δὲ τοιαῦτα πάντα ὄνομα κοινὸν ἔχειν μόνον, τὸν δὲ κατὰ τοὔνομα λόγον ἕτερον. Dies entspricht folgenden aristotelischen Stellen: M. Mor. 1183 a 7 τὸ δ' ὅλον ἴδοι ἄν τις ὅτι οὐκ ἔστιν μιᾶς οὔτ' ἐπιστήμης οὔτε δυνάμεως τὸ ὑπὲρ παντὸς ἀγαθοῦ σκοπεῖν. διὰ τί; ὅτι τἀγαθὸν ἐν πάσαις ταῖς κατηγορίαις ἐστίν· καὶ γὰρ ἐν τῷ τί καὶ ἐν τῷ ποιῷ καὶ ἐν τῷ ποσῷ καὶ πότε καὶ πρός τι καί τινι καὶ ἁπλῶς ἐν ἁπάσαις usw. Eud. 1217 b 25 πολλαχῶς γὰρ λέγεται καὶ ἰσαχῶς τῷ ὄντι τὸ ἀγαθόν. τό τε γὰρ ὄν, ὥσπερ ἐν ἄλλοις διῄρηται, σημαίνει τὸ μεν τί ἐστι, τὸ δὲ ποιόν, τὸ δὲ ποσόν, τὸ δὲ πότε, καὶ πρὸς τούτοις τὸ μὲν ἐν τῷ κινεῖσθαι, τὸ δὲ ἐν τῷ κινεῖν. καὶ τὸ ἀγαθὸν ἐν ἑκάστῃ τῶν πτώσεών ἐστι τούτων· ἐν οὐσίᾳ μὲν ὁ νοῦς καὶ ὁ θεός, ἐν δὲ τῷ ποιῷ τὸ δίκαιον, ἐν δὲ τῷ ποσῷ τὸ μέτριον, ἐν δὲ τῷ πότε ὁ καιρός, τὸ δὲ διδάσκον καὶ τὸ διδασκόμενον περὶ κίνησιν. ὥσπερ οὖν οὐδὲ τὸ ὂν ἕν τί ἐστι περὶ τὰ εἰρημένα, οὕτως οὐδὲ τὸ ἀγαθόν· οὐδὲ ἐπιστήμη ἐστὶ μία οὔτε τοῦ ὄντος οὔτε τοῦ ἀγαθοῦ. Nik. 1096 a 23 ἔτι δ' ἐπεὶ τἀγαθὸν ἰσαχῶς λέγεται τῷ ὄντι (καὶ γὰρ ἐν τῷ τί λέγεται, οἷον ὁ θεὸς καὶ ὁ νοῦς. καὶ ἐν τῷ ποιῷ αἱ ἀρεταί. καὶ ἐν τῷ ποσῷ τὸ μέτριον, καὶ

ἐν τῷ πρός τι τὸ χρήσιμον, καὶ ἐν χρόνῳ καιρός, καὶ ἐν τόπῳ δίαιτα καὶ ἕτερα τοιαῦτα), δῆλον ὡς οὐκ ἂν εἴη κοινόν τι καθόλου καὶ ἕν. Kat. 1 a 1 ὁμώνυμα λέγεται ὧν ὄνομα μόνον κοινόν, ὁ δὲ κατὰ τοὔνομα λόγος ἕτερος.

Als Gesamtergebnis der beendeten Untersuchung von Bα darf ich aussprechen, daß die in ihm enthaltenen Lehren sich zum allergrößten Teil auch in den Ethiken des Aristoteles selbst, oft sogar in sehr ähnlichem Wortlaut finden, und daß die, welche in den Ethiken fehlen, immer so beschaffen sind, daß sie aus verlorenen Schriften entweder des Aristoteles selbst oder des Theophrast stammen können, der die Lehre seines Meisters teils zu vervollständigen, teils auch zu berichtigen versucht hatte. Nirgends dagegen haben wir eklektische Zutaten aus der stoischen Lehre gefunden. Vielmehr wurde immer nur polemisch auf stoische Dogmen Bezug genommmen, meist nur verhüllt, durch bloße Formulierung eigner positiver Lehrsätze, selten durch offenen Widerspruch gegen jene. Das konnte recht wohl schon Theophrast gegen Zenon tun. Wir kommen nun zu dem Abschnitt Bβ p. 137, 14—147, 25 der von den Tugenden handelt und in die Behandlung dieses seines Hauptthemas Erörterungen περὶ παθῶν und περὶ βίων einlegt (mit welchem Recht, werden wir später sehen). Das Thema des ganzen Teiles Bβ wird vom Verfasser selbst in den Übergangsworten zu Bγ (Ökonomik und Politik) so angegeben p. 147, 26. διωρισμένων δ' ἱκανῶς τῶν περὶ τὰς ἀρετὰς καὶ σχεδὸν τῶν πλείστων ἀπειλημμένων κεφαλαίων τοῦ ἠθικοῦ τόπου usw. Daß aber der Abschnitt über die Tugendlehre passend an den über die Telos- und Güterlehre angeschlossen wird, folgt daraus, daß nicht allein die Tugenden (τὰ καλὰ καὶ ἐπαινετά) die erste und vornehmste Güterklasse bilden, sondern auch das höchste praktische Gut, die Eudämonie, ihrem Wesen nach als Betätigung der vollkommenen, alle Teiltugenden in sich befassenden Tugend bestimmt worden war. Die von dem Autor befolgte Disposition mißzuverstehen, wo sie infolge irgendwelcher Mängel allenfalls mißverstanden werden kann, ist kein Beweis gesunder Kritik.

Bβ: *Über die Tugenden* p. 137, 14—147, 25

Dieser Teil gliedert sich in drei Hauptabschnitte. Im ersten (p. 137, 14—142, 13) wird das Wesen der ethischen Tugenden im allgemeinen dargelegt und beispielshalber an

den vornehmsten ethischen Einzeltugenden durchgeführt. Im zweiten wird von den πάθη im allgemeinen, besonders von φιλία und χάρις, ferner von den verschiedenen Lebensformen (περὶ βίων) gehandelt. Der dritte Teil (p. 145, 11—147, 25) gibt die Definitionen nicht nur der vorher besprochenen, sondern aller von dem Verfasser (Arius) überhaupt erwähnten. Denn eine erschöpfende Aufzählung hat er nicht beabsichtigt. Wie diese sonderbare Anordnung zu erklären und welche Schlüsse aus ihr zu ziehen sind, davon später. Die herrschende Ansicht sieht in dem Zurückkommen auf die Tugenden, nachdem wir bereits zu den πάθη und βίοι fortgeschritten waren, einen Beweis für die Benützung verschiedener Quellen durch Arius. — Der erste Hauptabschnitt dieses Teiles befaßt in sich das vielbesprochene Theophrastfragment über die Tugenden als μεσότητες, das ich in meiner Abhandlung ‚Über die drei aristotelischen Ethiken' (in diesen Sitzungsberichten 202. Bd., 2. Abh. 1924) als Beweis für den aristotelischen Ursprung der Eudemischen Ethik und der Magna Moralia verwertet habe, hier aber als Hauptgrundlage für die richtige Beurteilung der Ariusepitome verwerten will. Ich setze meine frühere Abhandlung als dem Leser bekannt voraus und rekapituliere nur, was für meinen gegenwärtigen Zweck unentbehrlich ist. Arius p. 140, 7 wird dem Theophrast selbst über das μέσον πρὸς ἡμᾶς das Wort gegeben, d. h. eine ethische Schrift desselben wörtlich zitiert und ausgeschrieben: Τὸ οὖν πρὸς ἡμᾶς, μέσον ἄριστον ‚οἷον, φησὶν ὁ Θεόφραστος, ἐν ταῖς ἐντυχίαις ὁδὶ μὲν πολλὰ διελθὼν καὶ μακρῶς ἀδολεσχήσας, ὁδὶ δ' ὀλίγα καὶ οὐδὲ τἀναγκαῖα. οὗτος δὲ αὐτὰ ἃ ἔδει μόνα (μὴ FP. korr. Wachsm.) τὸν καιρὸν ἔλαβεν. Αὕτη μεσότης πρὸς ἡμᾶς· αὕτη γὰρ ὑφ' ἡμῶν ὥρισται τῷ λόγῳ. Διὸ ἔστιν ἡ ἀρετὴ ἕξις προαιρετικὴ ἐν μεσότητι οὖσα τῇ πρὸς ἡμᾶς ὡρισμένη λόγῳ δὲ ὡς ἂν ὁ φρόνιμος ὁρίσειεν'. εἶτα παραθέμενος τινὰς συζυγίας ἀκολούθως τῷ ὑφηγητῇ, σκοπεῖν ἔπειτα καθ' ἕκαστα ἐπάγων ἐπειράθη τὸν τρόπον τοῦτον· ‚ἐλήφθησαν δὲ παραδείγματος χάριν αἵδε· σωφροσύνη — πραότης — ἀνδρεία usw. Es kann nicht zweifelhaft sein, daß mit den Worten εἶτα παραθέμενος — τὸν τρόπον τοῦτον Arius die wörtliche Anführung aus Theophrast unterbricht, mit ἐλήφθησαν aber sie fortsetzt. Denn derjenige, der seinem Lehrer folgend einige Syzygien von Tugenden mit den ihnen benachbarten Lastern anführt, kann nur Theophrast sein; und die Worte σκοπεῖν ἔπειτα — ἐπειράθη τὸν τρόπον

τοῦτον, in denen τὸν τρόπον τοῦτον ‚auf folgende Weise' bedeutet, zeigen, daß mit ἐλήφθησαν die wörtliche Anführung aus Theophrast weitergeht, und zwar bis p. 142, 13. Daß aber Theophrast in diesem Bruchstück sich eng an eine aristotelische Vorlesung anschließt, die nicht der Nikomachischen, sondern der Eudemischen und Großen Ethik nächstverwandt war, wie ich in der früheren Abhandlung nachgewiesen habe, das durfte ich dort als durchschlagenden Beweis für die Echtheit dieser beiden Werke buchen; hier aber gilt es mir als Beweis, daß auch die übrigen mit diesen Werken zusammenstimmenden Partien seiner Epitome dem Arius oder vielmehr dem Verfasser des von ihm benützten peripatetischen Schulkompendium durch Theophrast vermittelt worden sind. Das gilt nun in erster Linie für die dem Theophrastzitat vorausgehende Anfangspartie des ersten Hauptabschnittes von Bβ = p. 137, 14—140, 6, insofern diese ganze Partie fast wörtlich aus M. Mor. 1185 b 3—1186 a 35 (bis p. 139, 18) und aus Eud. 1220 b 21—33 (bis p. 140, 6) abgeschrieben ist, weiterhin aber auch für den vorher von uns besprochenen Teil Bα = p. 128, 10—137, 13, dessen vielfache Ähnlichkeiten mit den beiden älteren aristotelischen Ethiken wir nun aus Theophrasts Anschluß an diese erklären dürfen, wie wir auch umgekehrt die Abweichungen von Aristoteles, die wir in diesem Abschnitt gefunden haben, nunmehr mit größerer Zuversicht als zuvor für selbständige Änderungen Theophrasts halten werden, die sich als Bestandteile der peripatetischen Schuldoktrin dauernd bis auf Arius zu behaupten vermocht haben. Zunächst aber wollen wir bei dem dem Theophrastzitat unmittelbar vorausgehenden Abschnitt verweilen und uns überzeugen, daß es nicht berechtigt ist, ihn von dem mit dem Zitat beginnenden abzutrennen und vor diesem Alinea zu setzen. Der Begriff des μέσον πρὸς ἡμᾶς ist ja schon p. 139, 22 eingeführt worden, seine deutliche Erklärung aber bringt erst das Theophrastzitat. Der Zusammenhang ist also ein ganz fester und die Annahme ganz ausgeschlossen, daß der Verfasser des Schulkompendium die dem Zitat voraufgehende Partie der Eudemischen Ethik aus anderer Quelle entnommen habe als eben aus Theophrast, dessen eigne, durch Arius bezeugte Darlegung den an die vorher benützte Eudemienstelle unmittelbar anschließenden Abschnitt der Eud. kommentiert.

Arius p. 140, 2 τὰ δ' ἐναντία πως καὶ ἀλλήλοις ἀντικεῖσθαι καὶ τῷ μέσῳ· ἐναντία δ' εἶναι τήν τ' ἔλλειψιν καὶ τὴν ὑπερβολήν· τὸ δὲ μέσον πρὸς ἑκάτερον ⟨ἑκατέρως⟩ ἔχειν· ὅπερ τὸ ἴσον πρὸς τὸ ἄνισον πέπονθε, τοῦ μὲν ἐλάττονος πλεῖον ὄν, τοῦ δὲ πλείονος ἔλαττον. (Es folgt das Theophrastzitat, dessen Unterbrechung durch Arius und dann seine Fortsetzung:) ,ἐλήφθησαν δὲ παραδείγματος χάριν αἵδε'. (Folgt Tabelle der Syzygien.)

Eud. 1220 b 30 τὰ γὰρ ἐναντία φθείρει ἄλληλα· τὰ δ' ἄκρα καὶ ἀλλήλοις καὶ τῷ μέσῳ ἐναντία. τὸ γὰρ μέσον ἑκάτερον πρὸς ἑκάτερον ἐστίν, οἷον τὸ ἴσον τοῦ μὲν ἐλάττονος μεῖζον, τοῦ δὲ μείζονος ἔλαττον. ὥστ' ἀνάγκη τὴν ἠθικὴν ἀρετὴν περὶ μέσ' ἄττα εἶναι. ληπτέον ἄρα ἡ ποία μεσότης ἀρετή, καὶ περὶ ποῖα μέσα. εἰλήφθω δὴ παραδείγματος χάριν καὶ θεωρείσθω ἕκαστον ἐκ τῆς ὑπογραφῆς. (Folgt Tabelle der Syzygien.)

Ich halte es nicht für nötig, die mit der Partie p. 137, 14 bis 139, 18 zusammenstimmenden Sätze aus den M. Mor. 1185 b 3—1186 a 35 und die mit p. 139, 19—140, 6 stimmenden aus der Eudemischen Ethik p. 1220 b 21—33 hier ganz auszuschreiben und mit dem Ariustexte zu konfrontieren. Durch das bisher Gesagte ist hinlänglich erwiesen, daß die ganze Darlegung über die ethischen Tugenden als μεσότητες (Bβ = p. 137, 14—140, 6) von dem Verfasser des Kompendium unmittelbar aus Theophrast übernommen ist, der seinerseits eine aristotelische Ethikvorlesung reproduziert und mit eignen erläuternden Zusätzen versehen hatte, eine Ethikvorlesung, die im allgemeinen der ähnlich war, die als Magna Moralia auf uns gekommen ist, aber auch in manchen Partien mehr dem Eudemischen Text ähnlich war. Wahrscheinlich hat Theophrast die aristotelischen Texte, die er mitteilt und kommentiert, aus seinen Schulnachschriften, nicht aus Buchausgaben der Großen und der Eudemischen Ethik, wie wir sie lesen, entnommen. Denn wenn solche bereits existiert hätten, als Theophrast seine eigne, in dem Kompendium benützte Schrift verfaßte, so hätte er nicht die aristotelischen Texte auszuschreiben brauchen. Das war nur zweckmäßig, wenn diese überhaupt noch nicht veröffentlicht waren. Wenn Theophrast schreibt: ἐλήφθησαν δὲ παραδείγματος χάριν αἵδε (scil. συζυγίαι), also das εἰλήφθω seiner Vorlage in den Aoristindikativ umsetzt, so will er offenbar erzählen, was er selbst von seinem Lehrer in der Vorlesung gehört hat. Der Aorist wäre nicht angemessen, wenn er sich

auf eine veröffentlichte, seinen Lesern bekannte Schrift des Aristoteles beriefe. Daß der Verfasser des Kompendium sich an Theophrast hielt, wenn er über die Lehre des Aristoteles und seiner Schule berichten wollte, zeigt, daß er in einer Zeit lebte, der noch nicht, wie der des Arius, die ganze Fülle der aristotelischen Schulschriften bequem zugänglich war. Mit andern Worten — Arius hat seinen Abriß der peripatetischen Ethik nicht selbst aus den Originalschriften der Philosophen zusammengestellt, sondern ein viel älteres Kompendium zugrunde gelegt und wahrscheinlich kürzend überarbeitet, ein Kompendium, das aus einer Zeit stammte, für die Theophrast eine ebenso große Autorität der Schule war wie Aristoteles selbst, so daß, wo er von Aristoteles abgewichen war, seine Lehre sich an die Stelle der aristotelischen setzte. Der Verfasser will die peripatetische Lehre in ihrer abgeschlossenen und dauernd für die Schule maßgeblichen Form darstellen. Diese ist für ihn die durch Theophrast revidierte und in Einzelheiten verbesserte aristotelische Lehre. Er dürfte also nicht lange nach Theophrast gelebt haben.

Der Abschnitt über die ethischen Tugenden als μεσότητες p. 137, 14—142, 13 ist also grundlegend für die Beurteilung des Quellenwertes der Epitome. Dieser ist ein bedeutender grade in den Punkten, die den aristotelischen Schriften widersprechen oder doch durch sie nicht bestätigt werden. Der Verfasser, der in Bβ so verfahren ist, wie wir gesehen haben, und auch in Bα sich unserer Untersuchung als gewissenhafter Berichterstatter über die aristotelisch-theophrastische Lehrform, die Lehrform der ἀρχαῖοι, erwiesen hat, der auch in Bγ (Ökonomik und Politik), wie wir gleich sehen werden, ebenso verfahren ist, der wird auch in A, das als Grundlage vorausgeschickt und mit B durch viele Gedankenfäden verbunden ist, nicht anders verfahren sein. Was aber für den alten Verfasser des Schulkompendium gilt, daß muß auch für Arius gelten. Es ist ihm m. E. nicht zuzutrauen, daß er dem aus jenem alten Kompendium entnommenen Teil B einen aus Antiochus geschöpften und durch seinen Eklektizismus verfälschten Teil A vorangestellt habe. Ein solches Kompendium umfaßte sicherlich das ganze System der Ethik, also auch die Lehre von der πρώτη οἰκείωσις. Warum hätte also Arius diese aus einer andern Quelle als der, welcher er in allem sonst Vertrauen schenkte,

schöpfen sollen? Doch auf diesen Punkt werde ich noch zurückkommen.

Eine Bemerkung ist nur noch nötig über den Schlußabsatz der aus Theophrast im Wortlaut abgeschriebenen Partie, der die Untrennbarkeit der ethischen Tugenden von der φρόνησις behandelt p. 142, 6—13. Τοιοῦτο μὲν τὸ τῶν ἠθικῶν ἀρετῶν εἶδος παθητικὸν καὶ κατὰ μεσότητα θεωρούμενον, ὃ δὴ καὶ τὴν ἀντακολουθίαν ἔχει ⟨τῇ φρονήσει⟩. πλὴν οὐχ ὁμοίως. ἀλλ' ἡ μὲν φρόνησις ταῖς ἠθικαῖς κατὰ τὸ ἴδιον, αὗται δ' ἐκείνῃ κατὰ συμβεβηκός· ὁ μὲν γὰρ δίκαιός ἐστι καὶ φρόνιμος, ὁ γὰρ τοιόσδε αὐτὸν λόγος εἰδοποιεῖ· οὐ μὴν ὁ φρόνιμος καὶ δίκαιος κατὰ τὸ ἴδιον, ἀλλ' ὅτι τῶν καλῶν κἀγαθῶν κοινῶς πρακτικός, φαύλου δ' οὐδενός. Ich habe diesen Absatz zu dem wörtlichen Theophrastzitat mit hinzugerechnet. Ganz sicher ist dies nicht, aber dafür spricht, abgesehen von dem inneren Gedankenzusammenhang mit dem Inhalt des Zitats und der formellen Anknüpfung durch τοιοῦτο μὲν usw., vor allem die Verwendung der direkten (indikativischen) Redeform im Gegensatz zu der indirekten (infinitivischen), die Arius bis zu dem Zitat angewendet hat und die p. 142, 15 wieder einsetzt. Der innere Zusammenhang besteht darin, daß im Vorausgehenden von den in der Definition enthaltenen Merkmalen der ethischen Tugend bisher zwar: ἐν μεσότητι οὖσα τῇ πρὸς ἡμᾶς besprochen war, aber noch nicht der Zusatz: ὡρισμένη λόγῳ ὡς ἂν ὁ φρόνιμος ὁρίσειεν; und dies nun in unserm Absatz geschieht. Denn daraus, daß nur der φρόνιμος das μέσον πρὸς ἡμᾶς richtig bestimmen kann, ergibt sich eben (darum δή p. 142, 7) die untrennbare Verbindung der ethischen Tugenden mit der φρόνησις. Derselbe Gedanke findet sich (aber ohne die feine Unterscheidung des κατὰ τὸ ἴδιον und κατὰ συμβεβηκός) in den M. Mor. 1200 a 8. οὔτε γὰρ ἄνευ τῆς φρονήσεως αἱ ἄλλαι ἀρεταὶ γίνονται οὔθ' ἡ φρόνησις τελεία ἄνευ τῶν ἄλλων ἀρετῶν, ἀλλὰ συνεργοῦσί πως μετ' ἀλλήλων ἐπακολουθοῦσαι τῇ φρονήσει und Nik. 1178 a 16 συνέζευκται δὲ καὶ ἡ φρόνησις τῇ τοῦ ἤθους ἀρετῇ καὶ αὕτη τῇ φρονήσει, εἴπερ αἱ μὲν τῆς φρονήσεως ἀρχαὶ κατὰ τὰς ἠθικάς εἰσιν ἀρετάς, τὸ δ' ὀρθὸν τῶν ἠθικῶν κατὰ τὴν φρόνησιν. Cf. 1144 b 30. Da nach Theophrast selbst in dem Wesensbegriff der ethischen Tugend als solcher die Abhängigkeit von der φρόνησις und ihrem ὀρθὸς λόγος schon enthalten ist, so war er berechtigt zu schließen, daß jeder, der eine ethische Tugend besitzt (z. B. der δίκαιος), seinem eignen Begriff und

Wesen nach (κατὰ τὸ ἴδιον) auch φρόνιμος sei; im Begriff der φρόνησις als solcher dagegen nichts enthalten sei, was auf eines der durch die einzelnen ethischen Tugenden geregelten πάθη hindeutet. Da sie nach p. 145, 19 ἕξις βουλευτικὴ καὶ πρακτικὴ ἀγαθῶν καὶ καλῶν ᾗ καλά ist, so versteht man, daß der φρόνιμος nicht seinem begrifflichen Wesen nach δίκαιος ist (κατὰ τὸ ἴδιον), sondern ὅτι τῶν καλῶν κἀγαθῶν κοινῶς πρακτικός, φαύλου δ' οὐδενός, insofern nämlich das δίκαιον eine Spezies des καλόν ist.

Der zweite Hauptabschnitt von Bβ p. 142, 15—145, 10 handelt περὶ παθῶν (—143, 23) und περὶ βίων. Unser Handbuch schaltet diese beiden Gegenstände in die Lehre von den Tugenden ein; denn zu ihr kehrt der dritte Hauptabschnitt von Bβ p. 143, 24 zurück, so daß sie erst p. 147, 25 zu Ende geht. Was zunächst die πάθη betrifft, so ist ihre Behandlung in unmittelbarem Anschluß an die ethischen Tugenden dadurch gerechtfertigt, daß es die Aufgabe derselben ist, die πάθη des ἄλογον μέρος τῆς ψυχῆς durch den λόγος in einen löblichen Zustand zu bringen (p. 139, 16 διόπερ ἕξεις εἶναι τὰς ἀρετάς, ἀφ' ὧν τὰς ἐν τοῖς πάθεσιν ἐνεργείας ἐπαινεῖσθαι συμβέβηκεν). Als πάθη waren p. 139, 5 beispielsweise aufgezählt worden: ὀργή, φόβος, μῖσος, πόθος, ζῆλος, ἔλεος, mit denen sämtlich ἡδονή und λύπη verbunden sei. Von den einzelnen ethischen Tugenden handelte es sich bei der σωφροσύνη um ἐπιθυμία, bei der πραότης um ὀργή, bei der ἀνδρεία um φόβος, bei der δικαιοσύνη um den Besitztrieb, bei der ἐλευθεριότης um den Trieb zum Aufwand, bei der μεγαλοψυχία um die Ehrliebe, bei der μεγαλοπρέπεια um den Trieb zu glänzendem Aufwand. Von diesen schon in der Tugendlehre vorgekommenen πάθη begegnen uns sechs, nämlich ἡδονή, λύπη, φόβος, ὀργή, ἐπιθυμία, ἔλεος, auch in dem Paragraphen περὶ παθῶν, und zwar fast alle unter den μέσα, den neutralen Affekten, die weder ἀστεῖα noch φαῦλα sind; nur der ἔλεος ist unter die ἀστεῖα gerechnet; er war aber nur in der allgemeinen Aufzählung der Affekte p. 139, 5 vorgekommen; Tugend und Laster, die sich auf ihn bezögen, waren nicht genannt worden. Die Tugenden waren nur beispielshalber genannt. Es hatten also unmöglich alle der Regelung durch die Tugend bedürftigen Affekte dabei erwähnt werden können. Aber auch in dem Paragraphen περὶ παθῶν ist es nicht darauf abgesehen, ein vollständiges Verzeichnis aller Affekte zu geben. Die aufgezählten sind auch nur als Beispiele aufzufassen, obgleich

kein οἷον vorangeschickt ist. Denn sonst könnten nicht Affekte fehlen, die p. 139 genannt sind, wie μῖσος, πόθος, ζῆλος. Es kommt hier in erster Linie auf die Behauptung an, daß es drei Klassen von Affekten gibt: ἀστεῖα (edle), φαῦλα (unedle) und μέσα (mittlere), und daß nicht etwa, wie die Stoa lehrte, alle Affekte als solche verwerflich sind. Dem Aristoteles ist diese Unterscheidung fremd. Ja, sie widerspricht seiner Lehre. Denn er ist offenbar der Ansicht, daß die Affekte als solche sittlich indifferent sind und nur die ἕξεις unserer Seele bezüglich der Affekte löblich oder tadelnswert: Nik. 1105 b 28 πάθη μὲν οὖν οὐκ εἰσὶν οὔθ' αἱ ἀρεταὶ οὔθ' αἱ κακίαι, ὅτι οὐ λεγόμεθα κατὰ τὰ πάθη σπουδαῖοι καὶ φαῦλοι, κατὰ δὲ τὰς ἀρετὰς ἢ τὰς κακίας λεγόμεθα, καὶ ὅτι κατὰ μὲν τὰ πάθη οὔτε ἐπαινούμεθα οὔτε ψεγόμεθα (οὐ γὰρ ἐπαινεῖται ὁ φοβούμενος οὐδὲ ὁ ὀργιζόμενος, οὐδὲ ψέγεται ὁ ἁπλῶς ὀργιζόμενος ἀλλ' ὁ πώς). Die δυνάμεις zu den einzelnen πάθη sind uns von der Natur gegeben, also sittlich indifferent: δυνατοὶ μέν ἐσμεν φύσει, ἀγαθοὶ δὲ ἢ κακοὶ οὐ γινόμεθα φύσει. Dem naheliegenden Einwand, daß es Affekte gebe, die an sich unedel und tadelhaft sind, wie Neid, Schadenfreude usw., begegnet Aristoteles in allen drei Ethiken durch die Lehre, daß die Ausdrücke und Begriffe dieser Art nicht das reine πάθος als solches, sondern schon zusammengefaßt mit einer tadelnswerten ἕξις bezeichnen. Ich schreibe nur die nikomachische Stelle aus: 1107 a 8 οὐ πᾶσα δὲ ἐπιδέχεται πρᾶξις οὐδὲ πᾶν πάθος τὴν μεσότητα. ἔνια γὰρ εὐθὺς ὠνόμασται συνειλημμένα μετὰ τῆς φαυλότητος, οἷον ἐπιχαιρεκακία, ἀναισχυντία, φθόνος, καὶ ἐπὶ τῶν πράξεων μοιχεία, κλοπή, ἀνδροφονία· πάντα γὰρ ταῦτα καὶ τὰ τοιαῦτα ψέγεται τῷ αὐτὰ φαῦλα εἶναι, ἀλλ' οὐχ αἱ ὑπερβολαὶ αὐτῶν καὶ αἱ ἐλλείψεις. οὐκ ἔστιν οὖν οὐδέποτε περὶ αὐτὰ κατορθοῦν, ἀλλ' ἀεὶ ἁμαρτάνειν. Vgl. M. Mor. 1185 a 36, wo erst die μοιχεία als Beispiel jener πάθη, ἐφ' ὧν ἡ κακία οὐκ ἔστιν ἐν ὑπερβολῇ καὶ ἐλλείψει τινί angeführt und dann fortgefahren wird: ἀλλὰ καὶ τοῦτο καὶ εἴ τι ἄλλο τοιοῦτόν ἐστιν [ὃ] περιέχεται ἡδονῇ τῇ κατ' ἀκολασίαν, ἢ καὶ ⟨ἄλλῳ⟩ ὃ ἐν ἐλλείψει καὶ [ὃ] ἐν ὑπερβολῇ τὸ ψεκτὸν ἔχει. Eud. 1221 b 23, wo wieder die μοιχεία Beispiel ist: συνειλημμένον γὰρ τό τε πάθος λέγεται καὶ τὸ τοιόνδε εἶναι. ὁμοίως δὲ καὶ ἡ ὕβρις. In diesen Stellen ist der Anknüpfungspunkt für die φαῦλα πάθη bei Arius gegeben. Er nennt keine andern als φθόνος, ἐπιχαιρεκακία, ὕβρις, die auch Aristoteles nennt. Aber das darf uns nicht über den Unterschied hinwegtäuschen, daß bei Arius diese Affekte einfach φαῦλα πάθη

heißen, den andern Arten in der Einteilung koordiniert und nicht als συνειλημμένα μετὰ τοῦ τοιόνδε εἶναι aufgefaßt werden. Ebenso können wir auch für die ἀστεῖα πάθη des Arius einen Anknüpfungspunkt bei Aristoteles nachweisen. Von den sechs bei Arius angeführten ἀστεῖα πάθη sind drei, nämlich φιλία νέμεσις αἰδώς, in der ältesten Form der aristotelischen Tugendlehre Tugenden gewesen. M. Mor. 1192 b 18 ist die νέμεσις die μεσότης φθονερίας καὶ ἐπιχαιρεκακίας, 1193 a 1 ist die αἰδώς die μεσότης ἀναισχυντίας καὶ καταπλήξεως, 1193 a 20 die φιλία die μεσότης κολακείας καὶ ἔχθρας. Z. 36 wird ein Zweifel ausgesprochen, ob sie wirklich Tugenden sind; sie werden aber den übrigen ethischen Tugenden noch in der Aufzählung koordiniert und als löblich bezeichnet: οἱ γὰρ κατ' αὐτὰς ζῶντες ἐπαινοῦνται. In der Eudemischen Ethik wird es bereits klar ausgesprochen, daß αἰδώς, νέμεσις und φιλία zwar μεσότητες, aber keine Tugenden sind 1234 a 24 πᾶσαι δ' αὗται αἱ μεσότητες ἐπαινεταὶ μέν, οὐκ εἰσὶ δ' ἀρεταί, οὐδ' αἱ ἐναντίαι κακίαι· ἄνευ προαιρέσεως γάρ. ταῦτα δὲ πάντ' ἐστὶν ἐν ταῖς τῶν παθημάτων διαιρέσεσιν· ἕκαστον γὰρ αὐτῶν πάθος τι ἐστίν. διὰ δὲ τὸ φυσικὰ εἶναι εἰς τὰς φυσικὰς συμβάλλεται ἀρετάς. 30. ὁ μὲν οὖν φθόνος εἰς ἀδικίαν συμβάλλεται (πρὸς γὰρ ἄλλον αἱ πράξεις αἱ ἀπ' αὐτοῦ), καὶ ἡ νέμεσις εἰς δικαιοσύνην, ἡ αἰδὼς εἰς σωφροσύνην. Hier sind also νέμεσις, αἰδώς, φιλία nicht mehr Tugenden, sondern πάθη, aber, weil sie zu den φυσικαὶ ἀρεταί beitragen, unbedingt löbliche: ἀστεῖα πάθη. In der Nikomachischen Ethik wird zwar 1116 a 27 von einer gewissen Art von Tapferkeit, beiläufig und mit versehentlichem Rückfall in die ältere Lehrform gesagt: ὅτι δι' ἀρετὴν γίνεται· δι' αἰδῶ γάρ, aber 1108 a 30 ff. lesen wir: εἰσὶν δὲ καὶ ἐν τοῖς πάθεσι καὶ ἐν τοῖς περὶ τὰ πάθη μεσότητες· ἡ γὰρ αἰδὼς ἀρετὴ μὲν οὐκ ἔστιν, ἐπαινεῖται δὲ καὶ ⟨ὁ⟩ αἰδήμων. Dieser ist auch hier μέσος zwischen dem ἀναίσχυντος und dem καταπλήξ. Die νέμεσις ist hier 1108 b 1 μεσότης φθόνου (nicht mehr φθονερίας) καὶ ἐπιχαιρεκακίας. Dagegen wird 1128 b 10 die αἰδώς, die auch hier nicht Tugend, sondern πάθος ist (πάθει γὰρ μᾶλλον ἔοικεν ἢ ἕξει), insofern weiter hinabgedrückt als an allen übrigen Stellen, als ihr die Löblichkeit nicht mehr schlechthin, sondern nur für junge Leute zugestanden wird: πρεσβύτερον δ' οὐδεὶς ἂν ἐπαινέσειεν ὅτι αἰσχυντηλός. Man sieht, wieviel älter Aristoteles selbst seit der Abfassungszeit der M. Mor. geworden war. Diese Stellen bilden, wie gesagt, den Ausgangspunkt für die von Arius berichtete

Lehre von den ἀστεῖα πάθη. Man wird sogar sagen dürfen, daß sie sich selbst schon in diesen Stellen, am deutlichsten in der eudemischen, findet, also echtaristotelisch ist. Aber die Darstellung, wie sie Arius gibt, kann nicht aus den angeführten Aristotelesstellen direkt, sondern nur durch Vermittlung eines andern um ihre Klärung bemühten Philosophen (ich meine Theophrasts) in das Kompendium hineingekommen sein. Es wird dem Leser nicht entgangen sein, daß die Umwandlung der drei Tugenden αἰδώς, νέμεσις, φιλία in löbliche πάθη eine analoge Umwandlung der ihnen als schädliche Extreme beigeordneten κακίαι bewirken mußte. Dadurch ist die φθονερία der M. Mor. zum φθόνος der nikomachischen Stelle geworden. Alle drei Nik. 1107 a 10 aufgezählten φαῦλα πάθη, ἐπιχαιρεκακία φθόνος ἀναισχυντία waren in der ursprünglichen Lehrform κακίαι gewesen, die beiden ersten die zur νέμεσις gehörige ὑπερβολή und ἔλλειψις, die dritte (ἀναισχυντία), die zur αἰδώς gehörige ἔλλειψις. Mit der zugehörigen Tugend mußten auch sie zu πάθη werden. Dieselben führt auch Arius an, nur daß er der eudemischen Stelle folgend ὕβρις für ἀναισχυντία einsetzt. Es ist aber nicht zu verkennen, daß die Lehrumwandlung bei Aristoteles selbst nicht zu befriedigendem Abschluß gekommen war. Ἀστεῖα πάθη gab es nun im eigentlichsten Sinne, die nach der Eudemischen Ethik zu den φυσικαὶ ἀρεταί beitrugen und ἐπαινετά waren, φαῦλα πάθη dagegen gab es nur in uneigentlichem Sinne, insofern gewisse Ausdrücke das πάθος schon in Verbindung mit einer fehlerhaften ἕξις (συνειλημμένα μετὰ τῆς φαυλότητος oder μετὰ τοῦ τοιόνδε εἶναι) bezeichneten. Sie drückten also selbst schon eine ἔλλειψις oder ὑπερβολή aus und darum konnte es von ihnen weder μεσότης noch ἔλλειψις oder ὑπερβολή geben. Diese Lehrform konnte nicht befriedigen, weil mit der Anerkennung löblicher πάθη und φυσικαὶ ἀρεταί, die nicht mit λόγος und προαίρεσις verbunden waren, doch schon der Grundgedanke durchbrochen war, daß erst die vom λόγος nach dem Prinzip des μέσον πρὸς ἡμᾶς geregelte ἕξις sittlichen Wert habe. Waren ἀστεῖα πάθη anerkannt, so mußten auch φαῦλα πάθη, die keine κακίαι waren (weil ohne προαίρεσις und λόγος), anerkannt werden. Dadurch verschob sich die Aufgabe der Vernunft gegenüber den ἄλογα πάθη. Triebe und Affekte, die sie als verwerflich erkannte, mußte sie nicht nur auf ihr richtiges Maß zurückführen, sondern ganz an der Betätigung hindern; ἀστεῖα

-γθη, die zur Tugend oder wenigstens zu ihrer natürlichen Vorstufe etwas beitrugen, mußte sie unbeschränkt sich entfalten lassen. Daneben aber gab es πάθη, für welche die aristotelische Theorie des μέσον nach wie vor zutreffend erschien, μέσα πάθη, die, als solche weder gut noch schlecht, der Begrenzung durch den λόγος bedürfen, um nicht das εὖ ζῆν zu stören, sei es durch ἔλλειψις, sei es durch ὑπερβολή. Dies ist die Theorie, die uns Arius in dem Paragraphen περὶ παθῶν p. 142, 15—26 vorträgt, und es wird nun niemand mehr befremdlich finden, daß sie in unmittelbarem Anschluß an die Lehre vom μέσον πρὸς ἡμᾶς in der Tugendlehre vorgetragen wird. Denn die Darlegung, daß nicht auf alle πάθη das Prinzip der richtigen Mitte sich anwenden läßt, war ja in allen drei aristotelischen Ethiken ein Anhang zu der Lehre von den μεσότητες gewesen. Daß der Gedankenzusammenhang mit ihr nicht deutlicher hervortritt als durch das τὰ δὲ ὁριστέον Z. 19, 20, das sich auf die Worte der Definition p. 140, 13 ὡρισμένη λόγῳ καὶ ὡς ἂν ὁ φρόνιμος ὁρίσειεν zurückbezieht, hat wahrscheinlich seinen Grund in der Kürzung des Kompendium durch Arius. Ich setze nun den Abschnitt selbst her:

Arius p. 142, 15 Τῶν δὲ παθῶν καὶ ὁρμῶν τὰ μὲν εἶναι ἀστεῖα, τὰ δὲ φαῦλα, τὰ δὲ μέσα. Ἀστεῖα μὲν φιλίαν, χάριν, νέμεσιν, αἰδῶ, θάρσος, ἔλεον· φαῦλα δὲ φθόνον, ἐπιχαιρεκακίαν, ὕβριν· μέσα δὲ λύπην, φόβον, ὀργήν, ἡδονήν, ἐπιθυμίαν. Τούτων δὲ τὰ μὲν αἱρετέον καθάπαξ, (τὰ δ' ἀναιρετέον), τὰ δὲ ὁριστέον. Πᾶν δὲ πάθος περὶ ἡδονὴν συνίστασθαι καὶ λύπην, δι' ὃ καὶ περὶ ταύτας τὰς ἠθικὰς ἀρετὰς ὑπάρχειν. Φιλαργυρίαν δὲ καὶ φιληδονίαν καὶ ἐρωτομανίαν ἕξεις εἶναι ἀλλοίας περὶ τὰς κακίας. Ἔρωτα δ' εἶναι τὸν μὲν φιλίας, τὸν δὲ συνουσίας, τὸν δὲ ἀμφοῖν· δι' ὃ καὶ τὸν μὲν σπουδαῖον, τὸν δὲ φαῦλον, τὸν δὲ μέσον. — Der erste Teil bis ὁριστέον ist durch unsere Vorbetrachtung in allen Hauptpunkten erklärt und was darin von Aristoteles abweicht, mit Wahrscheinlichkeit auf Theophrast zurückgeführt (weitere Gründe hiefür werden sich bei der Untersuchung von A ergeben); nur ein Punkt bleibt noch nachzutragen. Die μέσα πάθη sind solche, wie sie durch die vorher p. 140, 18—142, 5 besprochenen ethischen Tugenden begrenzt und auf die richtige Mitte gebracht werden: der φόβος durch die Tapferkeit, die ἐπιθυμία durch die σωφροσύνη, die ὀργή durch die πρᾳότης, λύπη und ἡδονή durch alle, da ja alle übrigen πάθη mit diesen verbunden sind: πᾶν δὲ πάθος περὶ ἡδονὴν συνίστασθαι καὶ λύπην, δι' ὃ καὶ περὶ

πάντας τὰς ἠθικὰς ἀρετὰς ὑπάρχειν. Wo die φαῦλα πάθη und von den ἀστεῖα drei, νέμεσις, αἰδώς, φιλία, herstammen, hat unsre Vorbetrachtung gezeigt. Nur χάρις, θάρσος, ἔλεος sind noch nicht besprochen. Am meisten Schwierigkeiten unter diesen dreien macht das θάρσος (= θάρρος, aber verschieden von θράσος, das Aristoteles nur im tadelnden Sinne gebraucht). Es ist der dem φόβος entgegengesetzte Affekt (Rhet. 1383 a 16). Darum bezieht sich die Tapferkeit auf φόβοι und θάρρη (Nik. 1107 a 33. 1115 a 6), wenn auch hauptsächlich auf φόβοι (Nik. 1117 a 30 ὁ γὰρ ἐν τούτοις ἀτάραχος καὶ περὶ ταῦθ' ὡς δεῖ ἔχων ἀνδρεῖος μᾶλλον ἢ ὁ περὶ τὰ θαρραλέα scil. ὡς δεῖ ἔχων). Bewirkt die Tapferkeit, daß man sich bezüglich des θάρσος ὡς δεῖ verhält, so ist es offenbar auch möglich, sich ὡς οὐ δεῖ zu verhalten. Das würde aber nicht möglich sein, wenn das θάρσος als solches ein ἀστεῖον πάθος wäre. Diese Auffassung, die wir bei Arius finden, widerspricht der Lehre aller drei aristotelischen Ethiken und ist offenbar eine bewußte Abänderung derselben durch Theophrast. Er fand vermutlich das Wesen der ἀνδρεία durch die Begrenzung des φόβος allein klarer bestimmt als durch die Beziehung auf beide gegensätzliche Affekte, φόβοι und θάρρη. In der Tat, wenn die ἀνδρεία die ἔλλειψις der Furcht, wo Furcht durch den λόγος gefordert wird, verhütet, so braucht sie sich nicht außerdem darum zu bemühen, auch ein θαρρεῖν im Übermaß und an unrechter Stelle zu verhüten. Denn diese beiden Wirkungen fallen in eine zusammen. Auch widersprach es der herrschenden Meinung und dem gesunden Menschenverstand, jemandem wegen seines zu großen Mutes die Tapferkeit abzusprechen und den Mut für ein ohne die Begrenzung durch den λόγος wertloses und sittlich indifferentes πάθος zu erklären. Näher lag es, ihn als συμβαλλόμενον πρὸς τὴν ἀνδρείαν aufzufassen, wie Eud. 1234 a 31 die νέμεσις εἰς δικαιοσύνην συμβάλλεται und die αἰδώς εἰς σωφροσύνην. Dadurch erhielt das θάρσος einen Platz in der Reihe der ἀστεῖα πάθη. An der ersten Stelle bei Arius, wo die ἀνδρεία als μεσότης erwiesen wird, p. 138, 10, ist nur ihr Verhältnis zum φόβος berücksichtigt: ἀνδρεῖον δ' ὁμολογουμένως τὸν μήτε πάντα μήτε μηδὲν φοβούμενον. Vom θάρσος ist nicht die Rede. Dazu stimmt auch die zweite Stelle p. 141, 14 ἀνδρεῖόν τε οὔτε τὸν μηδὲν φοβούμενον κἂν ᾖ θεὸς ὁ ἐπιών, οὔτε τὸν πάντα καὶ τὸ δὴ λεγόμενον τὴν σκιάν. Aber p. 145, 21 lautet die Definition der ἀνδρεία· ἕξις ἐν θάρρεσι καὶ φόβοις τοῖς μέσοις

ἀμεμπτον. Das stimmt nicht zu der Lehre, daß das θάρσος ein ἀστεῖον πάθος ist, wenigstens nicht, wenn τοῖς μέσοις auch zu θάρρεσι mitbezogen werden soll. Andererseits zeigt grade dieser Zusatz τοῖς μέσοις, der in den aristotelischen Stellen fehlt, an die sich die Definition sonst anschließt, daß die theophrastische Theorie von den μέσα πάθη dem Urheber der Definition bekannt und maßgeblich ist. Wenn aber dies zutrifft, so konnte die Mitbeziehung von τοῖς μέσοις auf θάρρεσι dadurch (weil die Einteilung p. 142, 15 ff. als dem Leser bekannt vorausgesetzt wird) als ausgeschlossen gelten. Bezieht man aber τοῖς μέσοις nur auf die φόβοι, so versteht man, daß das Verhalten des Tapferen zu den φόβοι, weil sie μέσα πάθη sind, ein anderes ist als zu den θάρρη, die schon an sich ἀστεῖα πάθη sind. Die θάρρη sind καθάπαξ αἱρετά, die φόβοι dagegen ὁριστέα. Die begrenzende Tätigkeit der φρόνησις bezieht sich also direkt nur auf die φόβοι, auf die θάρρη nur indirekt, insofern ihre ἐνέργεια durch die von der φρόνησις geforderte Furcht unterbrochen und verdrängt wird, so wie nach Theophrast (bei Aspasius in Eth. Nik. 1154 b 2—20) ἐξελαύνει ἡδονὴ λύπην ἥτε ἐναντία· οἷον ἡ ἀπὸ τοῦ πίνειν τὴν ἀπὸ τοῦ δίψης· καὶ ἡ τυχοῦσα (τουτέστιν ἡτισοῦν) ἂν ᾖ ἰσχυρά, ὥστε ἐνίοτε πεῖναν ἐξελαύνει καὶ ἀκοῆς ἡδονή, ὅταν ᾄσμασιν ἢ ἄλλοις τισὶν ἀκούσμασι διαφερόντως χαίρωμεν. So hat m. E. Theophrast die für den gesunden Menschenverstand befremdliche Auffassung des Aristoteles, nach der der Mut für die Tapferkeit keinen höheren Wert hatte als die Furcht, im Anschluß an dessen eigene Lehren über νέμεσις und αἰδώς zu berichtigen gesucht.

Während die Nennung des θάρσος unter den ἀστεῖα πάθη, sofern sie mit der aristotelischen Lehre nicht im Einklang ist, gewisse Schwierigkeiten macht, die ich durch meine Untersuchung zu heben bemüht war, bestehen solche Schwierigkeiten nicht bezüglich des ἔλεος und der χάρις. Der ἔλεος wird ja von Aristoteles Rhet. II cp. 9 (p. 1386 b 9 ff.) mit der νέμεσις, die auch bei Arius neben ihm steht, in dem Satze zusammengefaßt: καὶ ἄμφω τὰ πάθη ἤθους χρηστοῦ· δεῖ γὰρ ἐπὶ μὲν τοῖς ἀναξίως πράττουσι κακῶς συνάχθεσθαι καὶ ἐλεεῖν, τοῖς δ' εὖ (scil. πράττουσιν ἀναξίως) νεμεσᾶν. In diesem für die Affektenlehre des Aristoteles wichtigen Kapitel werden auch die fehlerhaften πάθη φθόνος und ἐπιχαιρεκακία, die Arius nennt, mit den beiden löblichen νέμεσις und ἔλεος in systematische Verbindung gebracht. Der Gegenstand war

sicherlich auch in den παθῶν διαιρέσεις behandelt. — Ebenso ist auch, daß die χάρις als ἀστεῖον πάθος genannt wird, der Lehre des Aristoteles entsprechend. Sie gehört mit der φιλία zusammen, wie der ἔλεος mit der νέμεσις. Denn für das Zusammenleben zweier Freunde sowohl wie einer ganzen Bürgerschaft, die ja auch durch φιλία verbunden sein soll, ist als Bindemittel die χάρις und die ἀνταπόδοσις τῆς χάριτος unentbehrlich. Von den drei Bedeutungen von χάρις, die bei Arius p. 143, 18—21 unterschieden werden (1. ὑπουργία ὠφελίμου αὐτοῦ ἐκείνου ἕνεκα 2. ἄμειψις ὑπουργίας ὠφελίμου 3. μνήμη ὑπουργίας ὠφελίμου), kann als ἀστεῖον πάθος nur die dritte in Betracht kommen, da die erste und zweite πράξεις, nicht πάθη sind. Das Gefühl der Dankbarkeit für eine empfangene Wohlthat ist gemeint; und daß dieses Aristoteles selbst für ethisch wertvoll hielt, zeigen die Stellen, an denen die Unentbehrlichkeit und die segensreichen Folgen seiner Betätigung für das menschliche Gemeinschaftsleben betont werden. Nik. 1132 b 33 τῷ ἀντιποιεῖν γὰρ ἀνάλογον συμμένει ἡ πόλις. — 1133 a 2 διὸ καὶ χαρίτων ἱερὸν ἐμποδὼν ποιοῦνται, ἵνα ἀνταπόδοσις ᾖ. τοῦτο γὰρ ἴδιον χάριτος. ἀνθυπηρετῆσαί τε γὰρ δεῖ τῷ χαρισαμένῳ καὶ πάλιν αὐτὸν ἄρξαι χαριζόμενον. Bei Arius wird p. 143, 20 (διὰ τοῦτο δὲ καὶ τὰς δαίμονας τρεῖς ὁ βίος κατεφήμισε) die Dreizahl der Göttinnen mit der dreifachen Bedeutung des Wortes χάρις begründet. Die Erwähnung des Heiligtums der Chariten in der eben angeführten nikomachischen Stelle zeigt, wie mir scheint, daß schon Aristoteles die Dreizahl der Göttinnen symbolisch gedeutet hat (vgl. auch Fr. 656 Aristot. qui fer. libr. frg. coll. Rose). Das πάλιν ἄρξαι χαριζόμενον ist, nach dem χαρίσασθαι und ἀνθυπηρετῆσαι, das dritte Moment. Erst durch diese Dreiheit wird das ewige Kreisen der χάριτες veranschaulicht. In der Definition der ersten Art der χάρις bei Arius p. 143, 18 entspricht das αὐτοῦ ἐκείνου ἕνεκα dem Gedanken und dem Sprachgebrauch des Aristoteles. Vgl. Rhet. 1385 a 17 ἔστω δὴ χάρις, καθ' ἣν ὁ ἔχων (scil. χάριν) λέγεται χάριν ὑπουργεῖν (vgl. ὑπουργία bei Arius) δεομένῳ μὴ ἀντί τινος μηδ' ἵνα τι αὐτῷ τῷ ὑπουργοῦντι, ἀλλ' ἵνα τι ἐκείνῳ ⟨ᾖ⟩. Nik. 1157 b 31 (von wahren Freunden) καὶ τἀγαθὰ βούλονται τοῖς φιλουμένοις ἐκείνων ἕνεκα. Eud. 1240 a 24 δοκεῖ γὰρ φίλος εἶναι ὁ βουλόμενός τινι τἀγαθὰ — μὴ δι' αὑτόν, ἀλλ' ἐκείνου ἕνεκα u. ö. Da eine Hauptbetätigung der Freundschaft im χαρίζεσθαι besteht, so mußte die χάρις nicht weniger als die φιλία selbst zu den ἀστεῖα πάθη gerechnet werden.

Das einzige dieser ἀστεῖα πάθη, das (außer den schon besprochenen Sätzen über die χάρις p. 143, 18—23) eingehender in dieser Partie behandelt wird, ist die φιλία. Der Zusammenhang mit den Freundschaftsabhandlungen der drei aristotelischen Ethiken ist in diesem Abschnitt der Ariusepitome unverkennbar; aber er enthält Einzelheiten, die sich aus Aristoteles nicht belegen lassen. Es muß untersucht werden, ob die Abweichungen und Zusätze so beschaffen sind, daß wir sie dem Theophrast zutrauen können. Es lag ja für den Verfasser des Schulkompendium nahe, wie er in andern Partien die von Theophrast revidierte und überarbeitete aristotelische Lehre wiedergibt, so auch hier die berühmte Schrift Theophrasts περὶ φιλίας heranzuziehen. Der Bericht des Arius zerfällt in drei Bestandteile. Im ersten (p. 143, 2—8) werden sechs Arten der φιλία unterschieden: ἑταιρική, συγγενική, ξενική, ἐρωτική, εὐεργετική, θαυμαστική, mit dem Zusatz, daß es der Erörterung bedürfe (λόγου δεῖν), ob die beiden letztgenannten mitzuzählen seien (εἰ συγκαταριθμητέον); und dann wird als Prinzip (ἀρχή) der ἑταιρική die συνήθεια, der συγγενική die φύσις, der ξενική die χρεία, der ἐρωτική das πάθος, der εὐεργετική die χάρις, der θαυμαστική die δύναμις angegeben. — Eine solche auf Vollständigkeit Anspruch erhebende Aufzählung der Freundschaftsarten findet sich in keiner der drei aristotelischen Ethiken, aber M. Mor. 1211 a 12 wird die ξενική, ebenda b 18 die συγγενική erwähnt, Eud. 1241 b 35 die ἑταιρική und die κοινωνική (κατ' ἀριθμὸν μὲν γὰρ ἡ κοινωνικὴ [so zu schreiben, κοινωνία die Hs.] καὶ ἡ ἑταιρικὴ φιλία). 1242 a 1 dieselben beiden nebst der συγγενική, als deren Unterarten die zwischen Brüdern und die zwischen Vater und Söhnen genannt werden (λέγονται δὲ φιλίαι συγγενική, ἑταιρική, κοινωνικὴ ἡ λεγομένη πολιτική. ἔστι μὲν συγγενικὴ πολλὰ ἔχουσα εἴδη, ἡ μὲν ὡς ἀδελφῶν, ἡ δ' ὡς πατρὸς καὶ υἱῶν). In der Nik. Ethik endlich 1161 b 11 werden drei der Freundschaftsarten des Arius genannt, die συγγενική und die ἑταιρική abgesondert von der Gruppe der κοινωνικαί = πολιτικαί, zu der auch die ξενική gerechnet wird. Die drei ersten Arten des Arius gehen also auf Aristoteles zurück. Aber als vierte nennt er nicht, wie man nach den aristotelischen Ethikstellen, wenn diese seine Quelle wären, erwarten müßte, die κοινωνική (= πολιτική), sondern die ἐρωτική. Als aristotelische Grundlage für die Ansetzung dieser als einer besonderen Art kommen

folgende Stellen in Betracht: Eud. 1235 b 19 εἰ μὲν γὰρ φιλοῦμεν οὗ ἐπιθυμοῦμεν καὶ μάλιστα ὁ ἔρως τοιοῦτον (οὐδεὶς γὰρ ἐραστὴς ὅστις οὐκ ἀεὶ φιλεῖ), ἡ δὲ ἐπιθυμία τοῦ ἡδέος, ταύτῃ μὲν τὸ φιλούμενον τὸ ἡδύ. 1245 a 24 ὅθεν καὶ ὁ ἔρως δοκεῖ φιλίᾳ ὅμοιον εἶναι· τοῦ γὰρ συζῆν ὀρέγεται ὁ ἐρῶν, ἀλλ' οὐχ ᾗ μάλιστα δεῖ, ἀλλὰ κατ' αἴσθησιν. Nik. 1163 b 31 ἐν πάσαις δὲ ταῖς ἀνομοιοειδέσι φιλίαις τὸ ἀνάλογον ἰσάζει καὶ σώζει τὴν φιλίαν, καθάπερ εἴρηται, οἷον καὶ ἐν τῇ πολιτικῇ (scil. φιλίᾳ) — —, ἐν δὲ τῇ ἐρωτικῇ (scil. φιλίᾳ) ἐνίοτε μὲν ὁ ἐραστὴς ἐγκαλεῖ ὅτι ὑπερφιλῶν οὐκ ἀντιφιλεῖται, οὐδὲν ἔχων φιλητόν, εἰ οὕτως ἔτυχεν, πολλάκις δὲ ὁ ἐρώμενος usw. 1156 b 1 καὶ ἐρωτικοὶ δ' οἱ νέοι· κατὰ πάθος γὰρ καὶ δι' ἡδονὴν τὸ πολὺ τῆς ἐρωτικῆς (scil. φιλίας?). διόπερ φιλοῦσι καὶ ταχέως παύονται, πολλάκις τῆς αὐτῆς ἡμέρας μεταπίπτοντες. συνημερεύειν δὲ καὶ συζῆν οὗτοι βούλονται· γίνεται γὰρ αὐτοῖς τὸ κατὰ τὴν φιλίαν οὕτως. In allen diesen Stellen ist die Verbindung des ἔρως mit φιλία vorausgesetzt und namentlich in den beiden nikomachischen Stellen eine genügende Grundlage für die Ansetzung einer besonderen ἐρωτικὴ φιλία für jeden gegeben, der die Arten (διαφοραί) der φιλία im Anschluß an Aristoteles vollständig aufzählen wollte. Daß Arius p. 142, 24 einen tugendhaften Eros, der nur nach φιλία verlangt, von einem schlechten, der nach Geschlechtsgenuß strebt, und einem mittleren unterscheidet, der beide Ziele nebeneinander verfolgt, widerspricht der Annahme einer ἐρωτικὴ φιλία nicht, sondern bestätigt sie. — Wie steht es aber bei der fünften und sechsten Art, die Arius nennt? Der Umstand, daß bezweifelt wird, ob sie den vier übrigen koordinierbare Arten sind (λόγου δεῖν εἰ συγκαταριθμητέον), legt die Vermutung nahe, daß sie zu den vier nachträglich hinzugefügt worden sind. Entweder hatte die Hinzufügung dieser zwei zu den aus Aristoteles selbst belegten vier durch die eine Schulautorität den Widerspruch einer andern Schulautorität hervorgerufen, so daß der bescheidene Verfasser des Schulkompendium sich nicht getraute, den Streit zu entscheiden, oder der Philosoph, der sie hinzufügte, hatte dies selbst nur zweifelnd getan. Aber ein Anknüpfungspunkt ist doch wenigstens für die εὐεργετικὴ φιλία schon bei Aristoteles gegeben. Eud. 1238 b 18 ff. werden als Beispiele einer καθ' ὑπερβολὴν φιλία, bei der der eine Teil dem andern weit überlegen ist, das Verhältnis zwischen Vater und Sohn und das zwischen Gatte und Gattin angeführt, die aber untereinander wieder verschieden seien. Der Gatte stehe zur

Gattin wie der ἄρχων zum ἀρχόμενος, der Vater und der Sohn einander wie εὐεργέτης und εὐεργετηθείς: ἐν τούτῳ τῷ γένει (scil. τῆς καθ' ὑπερβολὴν φιλίας) πατὴρ πρὸς υἱὸν καὶ ὁ εὐεργέτης πρὸς τὸν εὐεργετηθέντα. Hier wird also das Verhältnis zwischen dem Wohltäter und dem Empfänger der Wohltat als Spezialfall der καθ' ὑπερβολὴν φιλία behandelt. Da aber das Verhältnis zwischen Vater und Sohn, das zur συγγενικὴ φιλία gehört, unter diesen Spezialfall als weitere Spezialisierung subsumiert wird, so sieht man, daß Aristoteles keinesfalls die εὐεργετικὴ φιλία, wie es bei Arius geschieht, der συγγενική in einer Einteilung hätte koordinieren können. Außerdem enthält Eud. H cp. 8 und Nik. I cp. 7 (p. 1167 b 17 ff.) die berühmte Untersuchung: διὰ τί μᾶλλον φιλοῦσιν οἱ ποιήσαντες εὖ τοὺς παθόντας ἢ οἱ παθόντες εὖ τοὺς ποιήσαντας, die auch eine εὐεργετικὴ φιλία voraussetzt. Die Zweifel über die Berechtigung des συγκαταριθμεῖσθαι, die Arius erwähnt, müssen auf verschiedener Auffassung des Einteilungsprinzips beruht haben. Verstand man unter der ἀρχή den Entstehungsgrund, dann war die Einteilung berechtigt. Denn als Entstehungsgründe aufgefaßt, sind συνήθεια (bei der ἑταιρική), φύσις (bei der συγγενική), χρεία (bei der ξενική), πάθος (bei der ἐρωτική), χάρις (bei der εὐεργετική), δύναμις (bei der θαυμαστική) einander ausschließende und deswegen in einer Einteilung koordinierbare Begriffe. Verstand man dagegen unter ἀρχή das Prinzip, auf das sich die Freundschaft gründete, den Grund ihres Fortbestehens, so ließ sich leicht zeigen, daß die sechs Arten einander nicht ausschlossen, sondern mannigfach überschnitten. Auch konnte ein Gegner der Mitzählung darauf hinweisen, daß sich Aristoteles eine Freundschaft ohne gegenseitige εὐεργεσία überhaupt nicht vorstellen kann. Für die θαυμαστικὴ φιλία gibt es, soviel ich sehe, keinen weiteren Anhaltspunkt bei Aristoteles als Stellen wie M. Mor. 1210 b 20 (über die ἐν ἀνισότητι φίλοι) ὁ δ' ἐνδεὴς χρημάτων ἢ ἡδονῶν ἢ ἀρετῆς θαυμάζει τὸν ὑπερέχοντα τούτοις καὶ φιλεῖ διὰ τὸ τούτων ἢ τυγχάνειν ἢ οἴεσθαι τεύξεσθαι. Eud. 1239 a 21 δῆλον δὲ διὰ τί ζητοῦσι μᾶλλον οἱ ἄνθρωποι τὴν καθ' ὑπεροχὴν φιλίαν τῆς κατ' ἰσότητα· ἅμα γὰρ ὑπάρχει οὕτως αὐτοῖς τό τε φιλεῖσθαι καὶ ἡ ὑπεροχή. — μάλιστα δ' οἱ φιλότιμοι τοιοῦτοι· τὸ γὰρ θαυμάζεσθαι ἐν ὑπεροχῇ· 29. ὁ μὲν οὖν χαίρων τῷ θαυμάζεσθαι καὶ φιλεῖσθαι τῆς ὑπεροχῆς φίλος (= ὁ φιλότιμος). φιλητικὸς δὲ ὁ τῷ φιλεῖν χαίρων μᾶλλον ἢ τῷ φιλεῖσθαι· ἐκεῖνος δὲ φιλότιμος μᾶλλον. Diese Stellen beziehen sich auf eine

Art der καθ' ὑπεροχὴν φιλία, in der der Schwächere dem Überlegenen gegenüber Liebe und Bewunderung zugleich fühlt. Dafür ist θαυμαστικὴ φιλία eine treffende Bezeichnung. Man sieht nun, daß θαυμαστική und εὐεργετικὴ φιλία beide Arten der καθ' ὑπεροχὴν φιλία sind. Bei der εὐεργετική beruht die Überlegenheit des Einen darin, daß er dem Andern mehr Wohltaten erwiesen hat als der Andre ihm, wodurch in dem Andern χάρις und Liebe geweckt wird. Bei der θαυμαστική ist die Überlegenheit des Stärkeren dem Schwächeren nicht vorteilhaft gewesen; dennoch bewundert er ihn und eifert ihm nach; und weil er ihn bewundert, liebt er ihn. Man darf unter der δύναμις, die Arius als ἀρχή dieser Freundschaft nennt, nicht nur Reichtum und politische Macht verstehen. Vielmehr umfaßt es die Leistungsfähigkeit auf allen drei Gebieten, dem der Lust, dem des Nutzens und dem der ἀρετή. Als Gesamtergebnis der Untersuchung der Zeilen p. 143, 2—8 glaube ich feststellen zu dürfen, daß alle sechs nach ihrem Enstehungsgrund unterschiedenen Freundschaftsarten irgendwie an Aristoteles eigne Freundschaftstheorie anknüpfen, daß aber ein von Aristoteles verschiedener, von höchster Pietät gegen ihn erfüllter und darum alle seine Andeutungen und gelegentlichen Bemerkungen verwertender Denker die Freundschaftstheorie in die bei Arius vorliegende Form gebracht hat. In diesem Denker Theophrast in seiner Schrift περὶ φιλίας zu vermuten, wird erst durch das wahrscheinlich, was wir über den Abschnitt περὶ ἠθικῶν ἀρετῶν ὅτι μεσότητες ermittelt haben.

Es folgen die Worte p. 143, 8—11 Πασῶν δὲ συλλήβδην (bezieht sich auf die sechs διαφοραὶ τῆς φιλίας) εἶναι τέλη τρία, τὸ καλόν, τὸ συμφέρον, τὸ ἡδύ. Πάντα γὰρ τὸν ὁπωσοῦν πρὸς φιλίαν ἰόντα δι' ἕν τι τούτων ἢ διὰ πάντα τὴν φιλίαν αἱρεῖσθαι. Diese Worte rekapitulieren sinngemäß die aristotelische Lehre vom φιλητόν, die allen drei Ethiken gemeinsam ist und für die aristotelischen drei Freundschaftsarten, Nützlichkeitsfreundschaft, Annehmlichkeitsfreundschaft und Tugendfreundschaft, die theoretische Grundlage bildet. Die Worte δι' ἕν τι τούτων ἢ διὰ πάντα erinnern jeden mit Aristoteles vertrauten Leser daran, daß bei ihm in der Tugendfreundschaft alle drei Ziele, das καλόν, das ἡδύ und das χρήσιμον sich verbinden und sie zur τελεία φιλία machen, während das ἡδύ für sich allein und das χρήσιμον für sich allein je eine

beiden andern, unvollkommenen Freundschaftsarten begrün-
n. Die Sechsteilung unterschied die Arten nach ihrer ἀρχή
ß damit der Entstehungsgrund gemeint war, bestätigen die
orte: τὸν ὁπωσοῦν πρὸς φιλίαν ἰόντα), die Dreiteilung unterscheidet nach ihrem τέλος. So sind die beiden Einteilungen in ein isch reinliches Verhältnis zueinander gebracht.

Der für unsern Zweck wichtigste Teil des Abschnittes ρὶ φιλίας ist der Schluß p. 143, 11—16: Πρώτην μὲν οὖν, ὡς οοέφην, εἶναι τὴν πρὸς ἑαυτὸν φιλίαν, δευτέραν δὲ τὴν πρὸς τοὺς ϛυγγενοὺς· ἐφεξῆς δὲ τὰς πρὸς τοὺς ἄλλους οἰκείους καὶ ὀθνείους· διὸ ἐν μὲν τῇ πρὸς ἑαυτὸν εὐλαβεῖσθαι δεῖ τὴν ὑπερβολήν, ἐν δὲ ταῖς ρὸς τοὺς ἄλλους τὴν ἔλλειψιν. Τὸ μὲν γὰρ φιλαυτίας, τὸ δὲ φειδωλίας ἔχει διαβολήν. Jeder kennt die berühmten Erörterungen über die Selbstliebe in den drei aristotelischen Freundschaftsabhandlungen, M. Mor. 1212 a 28—b 23. Eud. 1240 a 8—b 37. Nik. 1166 a 1—b 29. 1168 a 28—b 2. Da wird die wahre Selbstliebe, die Freundschaft des Menschen mit sich selbst, die nur der Tugendhafte hat, von der fehlerhaften Selbstliebe, der φιλαυτία, unterschieden. Diese Unterscheidung klingt bei Arius wenigstens an in dem Satze, daß man in der Selbstliebe die ὑπερβολή (wie in der zu andern Menschen die ἔλλειψις) meinen müsse, weil man sich durch sie den Vorwurf der φιλαυτία zuziehen würde. Aber Aristoteles führt den Unterschied der wahren Selbstliebe des Tugendhaften von der verwerflichen φιλαυτία nicht auf μεσότης und ὑπερβολή zurück wie Arius. Bei Aristoteles sind die φίλαυτοι Nik. 1168 b 16 οἱ ἑαυτοῖς τὸ πλεῖον ἀπονέμοντες ἐν χρήμασι καὶ τιμαῖς καὶ ἡδοναῖς ταῖς σωματικαῖς; die wahre Selbstliebe dagegen besitzen οἱ περὶ τὰς καλὰς πράξεις διαφερόντως σπουδάζοντες. Das ist kein Unterschied dem Grade nach, wie zwischen μεσότης und ὑπερβολή; der Tugendhafte ist nicht etwa selbstliebend mit Maß, sondern im Gegenteil φίλαυτος μάλιστα, aber καθ' ἕτερον εἶδος τοῦ ὀνειδιζομένου. Daß bei Arius ὑπερβολή und ἔλλειψις auf die Selbstliebe sowohl wie auf die Liebe zu andern Menschen angewendet wird, scheint eine erhebliche Abänderung des aristotelischen Gedankens zu bedeuten. Aber wenn wir uns erinnern, daß unser Autor die φιλία zu den ἀστεῖα πάθη rechnet, ἃ παθάπαξ αἱρετέον, und daß er die Begrenzung nur auf die μέσα πάθη angewendet wissen will, so müssen wir schließen, daß der Philosoph, dem Arius hier folgt, nur die Liebe zu andern zu den ἀστεῖα πάθη gerechnet

hat, die Selbstliebe dagegen zu den μέσα. Sie ist ja auch nicht eine φιλία in demselben Sinne wie die vorher aufgezählten sechs διαφοραί und hätte ihnen daher in der Aufzählung nicht koordiniert werden können. Nur wenn die angeborene Selbstliebe ein μέσον ist, die gemeinsame Wurzel aller μέσα (die 142, 18 aufgezählten μέσα: ἡδονή, λύπη, ἐπιθυμία, φόβος, ὀργή sind ja alle Äußerungen der natürlichen angeborenen Selbstliebe) — nur dann versteht man, daß vor ihrer ὑπερβολή gewarnt wird, während man in der Liebe zu andern Menschen, weil sie an sich ein ἀστεῖον πάθος ist, nur durch ἔλλειψις sich Vorwürfe zuziehen kann. Diese Auffassung der Selbstliebe ist aber nicht eine nebensächliche Einzelheit der Lehre von den πάθη, sondern (worauf uns die Rückverweisung ὡς προέφην Z. 11 hinweist) einer der Fundamentalgedanken der im Teil A enthaltenen Grundlegung dieses Systems der Ethik. Darauf eben beruht die große Bedeutung unseres Abschnittes für die Gesamtbeurteilung der Ariusepitome, daß er den Teil B mit dem Teil A, der nach der herrschenden Ansicht aus ganz anderer Quelle stammen soll, durch ein inneres Band fest zusammenschließt. Die Erörterung des Teiles A p. 118, 11 ff., die, wie schon Wachsmuth richtig sah, hier durch Rückverweisung zu Hilfe gerufen wird, ist nicht eine bedeutungslose Einzelheit, sondern der Leitgedanke des Teiles A, der Gedanke nämlich, daß sich aus der ursprünglichen Selbstliebe des Lebewesens beim Menschen in allmählichem naturgemäßen Fortschreiten die Liebe zu Andern entwickelt, die, immer weitere Kreise ziehend, schließlich die ganze Menschheit umfaßt. Von diesem Standpunkt aus erkennt man, daß die Begrenzung der natürlichen Selbstliebe durch die immer weitere Kreise umfassende Liebe zu den andern Menschen der beherrschende Gedanke dieses ethischen Systems ist, und daß es daher in der Liebe zu andern die ἔλλειψις, in der Selbstliebe die ὑπερβολή zu meiden fordern muß. Als ἀστεῖα πάθη sind die selbstlosen Gefühle aufgeführt, die das Gemeinschaftsleben der Menschen erst möglich und erträglich machen: φιλία, χάρις, νέμεσις, αἰδώς, θάρσος, ἔλεος; als φαῦλα die eminent antisozialen Gefühle: φθόνος, ἐπιχαιρεκακία, ὕβρις; als μέσα die von der menschlichen Natur unabtrennbaren Äußerungen der Selbstliebe, d. h. des Selbsterhaltungstriebes: ἡδονή, λύπη, ἐπιθυμία, φόβος, ὀργή, bei denen ἔλλειψις und ὑπερβολή vermieden werden muß. Doch auf diesen Gegenstand werde

h bei der Behandlung des Teiles A und seines Zusammenhanges mit dem Teile B zurückkommen müssen. Hier galt es, zunächst zu zeigen, daß es sich auch hier um Gedanken eines Philosophen handelt, der die aristotelischen Gedanken immer als Grundlage benützt und soviel wie möglich konserviert, aber doch, wo es ihm nötig scheint, sich nicht scheut, weittragende neue Gedanken dem System einzuverleiben.

Auf die Besprechung der πάθη, zu der auch die Paragraphen περὶ φιλίας und περὶ ἔρωτος gehören (Theophrast hat sowohl περὶ παθῶν α' wie περὶ φιλίας γ' und περὶ ἔρωτος α' geschrieben), folgt ein Abschnitt über die Lebensformen, περὶ βίων. Der theophrastische Schriftenkatalog verzeichnet: περὶ βίων α' β' γ'. Es ist zuzugeben, daß an dieser Stelle die Reihenfolge, in der Arius die einzelnen Gegenstände behandelt, sich kaum rechtfertigen läßt. Wir konnten den Anschluß des Kapitels περὶ παθῶν an die Erörterung über die ἠθικαὶ ἀρεταί als μεσότητες allenfalls damit rechtfertigen, daß diese eben μεσότητες παθῶν sind. Klarzulegen, ob sich das Prinzip der richtigen Mitte und das ὁρίζειν des λόγος auf alle πάθη oder nur auf eine einzelne Art derselben (die μέσα) beziehe, konnte als eine notwendige Ergänzung der Lehre von den μεσότητες erscheinen. Das führte notwendig zur Besprechung auch der ἀστεῖα πάθη, die keiner Begrenzung bedürfen. Dieser Zusammenhang ist allerdings bei Arius durch das ὁριστέον 142, 20 und die Erwähnung von ἔλλειψις und ὑπερβολή 143, 15 nicht klar genug ausgedrückt. Aber man muß bedenken, daß der ursprüngliche Text des Kompendiums einen doppelten Kürzungsprozeß erlitten hat, erst durch Arius, dann durch Stobaeus. Durch diesen wurde natürlich besonders der Gedankenzusammenhang verdunkelt. Auch daß das Kapitel περὶ βίων an das über die Tugenden (wenn man den Abschnitt περὶ παθῶν mit zu diesem rechnet) angereiht wird, läßt sich rechtfertigen. Die Eudämonie ist ja der βίος εὐδαίμων oder die ψυχῆς ἐνέργεια κατ' ἀρετὴν τελείαν ἐν βίῳ τελείῳ. Nach der Eudämonie und um ihretwillen war die Tugend besprochen worden. Um ihretwillen mußten auch die einzelnen Lebensformen (βίοι), z. B. θεωρητικός, πρακτικός, ἀπολαυστικὸς βίος, und ihr Verhältnis zum βίος εὐδαίμων besprochen werden; und passend würde sich auch an das Kapitel περὶ βίων das über Ökonomik und Politik anschließen, da es die Lebensformen des menschlichen Gemeinschaftslebens behandelt. Philon

von Larisa in seiner Einteilung der Ethik p. 41, 7 teilt ja auch den περὶ βίων λόγος, der bei ihm auf den λόγος περὶ τελῶν folgt, in den privaten und den politischen Teil. Es wäre also der Aufbau der Ariusepitome ein sachlich angemessener, wenn nur das Kapitel περὶ ἀρετῶν beendet wäre, bevor zu dem περὶ βίων übergegangen würde. Statt dessen wird aber das Kapitel περὶ ἀρετῶν nach dem Kapitel περὶ βίων weitergeführt und beendet, so daß letzteres als eine Einlage in jenes erscheint. Aber man kann nicht sagen: vor dem Abschnitt περὶ βίων ist von der ethischen Tugend die Rede, die für die βίοι maßgebend ist, nach ihm von der dianoëtischen Tugend. Denn erstens ist unter den βίοι auch der θεωρητικός, zweitens ist auch im zweiten (auf den Abschnitt περὶ βίων folgenden) Teil der Abhandlung περὶ ἀρετῶν keineswegs nur von den dianoëtischen, sondern auch von den ethischen die Rede. Diesem Sachverhalt gegenüber liegt es sehr nahe, den späteren Abschnitt περὶ ἀρετῶν, der von dem früheren durch das Kapitel περὶ βίων getrennt ist und seinerseits dieses von der Politik trennt, für einen Einschub aus anderer Quelle zu halten. Aber gegen diese Annahme spricht, daß der Inhalt dieses Abschnittes p. 145, 11—147, 25 mit dem früheren Teil der Tugendlehre, wie zu zeigen sein wird, sich im schönsten Einklang befindet und ebenso wie jener größtenteils aus den M. Mor. geschöpft ist. So scheint mir nur die Annahme übrig zu bleiben, daß einer der beiden Exzerptoren, sei es Arius, sei es Stobaeus, den Abschnitt p. 145, 11—147, 25 an der richtigen Stelle ausgelassen hat, um zu kürzen, und an der unrichtigen Stelle später, weil ihn die Kürzung reute, nachgetragen hat.

Aber auch das Kapitel περὶ βίων selbst hat keinen einheitlichen, folgerichtig fortschreitenden Gedankengang, sondern zerfällt in zwei schon bei Wachsmuth gesonderte Abschnitte, p. 143 24—144, 15 (a) und p. 144, 16—145, 10 (b), die so, scheint es, aufeinander zu folgen nicht ursprünglich bestimmt gewesen sein können, weil mehrere Gedanken aus a in b wiederholt werden. Aber wenn man näher zusieht, sind zwischen den entsprechenden Stellen der beiden Abschnitte doch Unterschiede vorhanden. Dem βίον αἱρήσεσθαι τὸν σπουδαῖον τὸν μετ' ἀρετῆς 143, 24 entspricht unten 144, 21 Βίον δὲ κράτιστον μὲν τὸν κατ' ἀρετὴν ἐν τοῖς κατὰ φύσιν. Aber das ist nicht dasselbe. Der Zusatz ἐν τοῖς κατὰ φύσιν bezeichnet, wie wir wissen, die Ausstattung mit

leiblichen und äußeren Gütern, die für den εὐδαίμων βίος unentbehrlich ist. Der κράτιστος βίος ist also identisch mit dem εὐδαίμων βίος, πρὸς ὃν οὐκ αὐτάρκης ἡ ἀρετή. In der früheren Stelle dagegen ist von dem κατ' ἀρετήν, d. h. von dem καλὸς βίος die Rede, πρὸς ὃν αὐτάρκης ἡ ἀρετή. Diesen kann der σπουδαῖος wählen, weil dies nur von seinem freien Willen abhängt; jenen nicht, weil er zum Teil ein Geschenk der φύσις und der τύχη ist. — Wenn den Worten in a προτιμῶντα μὲν τὸν θεωρητικὸν βίον die Worte προκρίνεσθαι δὲ τῶν ἄλλων τὸν θεωρητικὸν βίον in b zu entsprechen scheinen, so ist zu bedenken, daß die Stelle in b dem θεωρητικὸς βίος sowohl vor dem πρακτικός wie vor dem σύνθετος ἐξ ἀμφοῖν den Vorrang einräumt, die in a dagegen nur vor dem πρακτικός. Denn in a heißt es ja, daß der σπουδαῖος vorzieht καὶ πράττειν καὶ θεωρεῖν τὰ καλά. Nur wenn er hieran durch die Umstände verhindert wird, begnügt er sich mit einem von beiden (κωλυόμενον δὲ περὶ ἄμφω γίνεσθαι διὰ καιρούς, θατέρῳ χρήσεσθαι); und wenn er nun zwischen dem rein theoretischen und dem rein praktischen Leben zu wählen hat, wählt er das theoretische. Die entsprechenden Stellen in a und in b besagen also auch hier nicht dasselbe. Ob, was man eher glauben könnte, hier ein Widerspruch der Lehre vorliegt, der uns nötigt, b einem andern Philosophen als a zuzuweisen, wird weiter unten untersucht werden. — Drittens kehrt auch die These πολιτεύσεσθαι τὸν σπουδαῖον a 9 in b 19 wieder, aber mit dem wichtigen Zusatz: προηγουμένως, μὴ κατὰ περίστασιν· τὸν γὰρ πρακτικὸν βίον τὸν αὐτὸν εἶναι τῷ πολιτικῷ. Wenn man das Neue, das in diesem Zusatz liegt, als Hauptinhalt des Satzes b 19 erkennt, so kann man an der angeblichen Wiederholung keinen Anstoß nehmen. Aber auch ein Widerspruch ist hier nicht vorhanden. Denn wenn der Tugendhafte nach der Lehre in a als solcher und in erster Linie danach strebt, ein Leben zu führen, das theoretische und praktische Betätigung in sich vereinigt, so wird auch die praktische, deren wichtigster Teil die politische ist, προηγουμένως und nicht nur κατὰ περίστασιν von ihm ausgeübt. — Endlich muß jeder aufmerksame Leser Anstoß daran nehmen, daß am Anfang von b, p. 144, 16, die Aufzählung der drei Lebensformen πρακτικός, θεωρητικός, σύνθετος ἐξ ἀμφοῖν so an den Abschnitt a mit δὲ angeschlossen wird, als ob sie dem Leser etwas ganz Neues brächte, während doch schon in a dieselben drei βίων ἰδέαι vorgekommen

sind. Aber dieser Anstoß läßt sich durch eine leichte Textänderung beseitigen, indem man 144, 16 δὲ in δή verwandelt. Nachdem in a diese drei Lebensformen, nicht als Vollständigkeit beanspruchende Einteilung, sondern in der Schilderung des Verhaltens des σπουδαῖος, vorgekommen waren, war es keine müßige Wiederholung, sondern durchaus angemessen, abschließend zu bemerken: ‚Lebensformen gibt es also offenbar (δή) drei, nicht mehr. Denn der ἀπολαυστικός (= ἡδονικός), den Aristoteles Eud. p. 1215 a 36. Nik. p. 1095 b 17—19 neben dem πολιτικός = πρακτικός und dem φιλόσοφος = θεωρητικός aufgezählt hat, wird von uns, weil er unter der Würde des Menschen ist, hier nicht mitgezählt'. In diesem Gedanken lag aber kein Widerspruch gegen Aristoteles. Der Autor, dem Arius folgt, will ja nur die βίων ἰδέαι, die für den Tugendhaften in Betracht kommen, als Unterarten des κατ' ἀρετὴν βίος aufzählen; darum mußte er den ἀπολαυστικὸς βίος ausschalten; während Aristoteles alle Grundformen der Lebensführung aufzählen wollte. So glaube ich bewiesen zu haben, daß wegen dieser scheinbaren Wiederholungen man nicht die Einheitlichkeit des Kapitels περὶ βίων zu leugnen und b aus andrer Quelle als a abzuleiten braucht.

Aber der Widerspruch, daß in a dem σύνθετος βίος der Vorrang zugestanden wird (denn er ist doch mit den Worten: προαιρήσεσθαι μὲν γὰρ καὶ πράττειν καὶ θεωρεῖν τὰ καλὰ scil. τὸν σπουδαῖον als der beste bezeichnet), in b dagegen dem θεωρητικός (προκρίνεσθαι δὲ τῶν ἄλλων τὸν θεωρητικόν) könnte doch zu der Annahme verleiten, daß hier zwei verschiedene Philosophen zu Worte kommen. Denn τῶν ἄλλων kann nach dem Zusammenhang nur auf beide 144, 16 neben dem θεωρητικός genannten, also auf den πρακτικός und den σύνθετος ἐξ ἀμφοῖν bezogen werden. Daß sonst in dem Abriß des Arius die Auffassung a herrscht, der zufolge die praktische Tugendbetätigung ebenso bedeutsam für den Wert des Lebens ist wie die theoretische, zeigen folgende Stellen: 132, 15 Οὐ γὰρ ἐγκαρτερεῖν βούλεται (scil. ἡ εὐδαιμονία) τοῖς δεινοῖς, ἀλλὰ τῶν ἀγαθῶν ἀπολαύειν πρὸς τῷ καὶ σώζειν τὸ ἐν κοινωνίᾳ δίκαιον καὶ μήτε ἀποστερεῖν ἑαυτὴν τῶν ἐν τῇ θεωρίᾳ καλῶν μήτε τῶν κατὰ τὸν βίον ἀναγκαίων (σπανίζειν) Worte, die ich oben dem Theophrast vermutungsweise zugeschrieben habe): 125, 15 ff., wo von den seelischen Tugenden gesagt wird, daß sie, obgleich selbst αἱρετώτεραι als die leiblichen und äußeren Güter, ὑπεροχὴν

ὅμως φερόμεναι στοχάζονται καὶ τῶν ἄλλων — ὡς χρησίμων πρός τε τὸν πολιτικὸν καὶ τὸν κοινωνικὸν βίον καὶ δὴ καὶ πρὸς τὸν θεωρητικόν. Παραμετρεῖσθαι γὰρ τὸν βίον ταῖς πολιτικαῖς καὶ ταῖς κοινωνικαῖς πράξεσι καὶ ταῖς θεωρητικαῖς. Οὐ γὰρ φίλαυτον εἶναι τὴν ἀρετὴν κατὰ τὴν αἵρεσιν ταύτην, ἀλλὰ κοινωνικὴν καὶ πολιτικήν· ἐπειδὴ δὲ πρὸς ἑαυτὴν ᾠκειῶσθαι μάλιστα πάντων ἔφαμεν τὴν ἀρετήν, δῆλον ὡς καὶ πρὸς τὴν τῆς ἀληθείας ἐπιστήμην ἀναγκαίως ᾠκείωται φυσικῶς αὐτή. Τούτοις δ' ἀκολούθως καὶ τὰς μονὰς τὰς ἐν τῷ ζῆν παραμετρεῖσθαι ταῖς κοινωνικαῖς καὶ πολιτικαῖς καὶ θεωρητικαῖς πράξεσι καὶ τὰς ἀφόδους ἐκ τῶν ἐναντίων. — τοῖς γὰρ ἐκτελεῖν δυναμένοις τὰς κοινωνικὰς καὶ πολιτικὰς πράξεις καὶ θεωρητικὰς καὶ τῶν σπουδαίων καὶ τῶν φαύλων εὔλογον ἐν τῷ ζῆν εἶναι μονήν, τοῖς δὲ μὴ δυναμένοις εὔλογον ἐκ τοῦ ζῆν ἀπαλλαγήν. Hier wird der πρακτικὸς βίος, der aus den κοινωνικαὶ καὶ πολιτικαὶ πράξεις besteht, offenbar als ein dem theoretischen ebenbürtiger Bestandteil des guten Lebens angesehen. Wer so lehrte, der konnte unmöglich das rein theoretische Leben für besser halten als das aus Theorie und Praxis zusammengesetzte, den σύνθετος βίος. Er stand auf dem Standpunkt von a, nicht von b. Aber wir können weiter gehen: der Standpunkt, den wir aus dem Wortlaut von b erschlossen haben, ist in sich widerspruchsvoll. Denn wenn b selbst lehrt: πολιτεύσεσθαι τὸν σπουδαῖον προηγουμένως, μὴ κατὰ περίστασιν· τὸν γὰρ πρακτικὸν βίον τὸν αὐτὸν εἶναι τῷ πολιτικῷ, so zeigt der Begründungssatz, daß der πρακτικὸς βίος schon als προηγούμενος, als primäre Lebensform vorausgesetzt wird. Denn daraus wird ja erst vermittelst der Gleichsetzung des πολιτικός mit dem πρακτικὸς βίος der Satz erschlossen: πολιτεύσεται ὁ σοφὸς προηγουμένως, μὴ κατὰ περίστασιν. Wenn aber der θεωρητικὸς βίος besser wäre nicht nur als der πρακτικός, sondern auch als der σύνθετος ἐξ ἀμφοῖν, so müßte sich der σπουδαῖος προηγουμένως ihm zuwenden und erst sekundär, κατὰ περίστασιν, κωλυόμενος περὶ τὸν θεωρητικὸν γίνεσθαι διὰ καιρούς dem praktischen. Ich kann daher nicht glauben, daß in b wirklich ein von a verschiedener Standpunkt vertreten werden sollte. Wer einen σύνθετος ἐξ ἀμφοῖν βίος neben dem θεωρητικος und dem πρακτικός als besondere Lebensform nannte und zugleich behauptete, daß es dem Tugendhaften seinem eignen Wesen nach zukomme, sich im praktischen und politischen Leben zu betätigen, der mußte dem σύνθετος ἐξ ἀμφοῖν βίος den Vorrang zugestehen. Denn die Logik forderte, dem βίος, der über den θεωρητικὸς βίος hinaus und außer dessen

hohen Vorzügen noch einen weiteren Vorzug besitzt (außer dem θεῖον das ἀνθρώπινον ἀγαθόν Nik. 1178 a 9—23) und nicht nur die dianoëtischen, sondern auch die ethischen Tugenden zur Entfaltung bringt, vor dem rein theoretischen den Vorzug zu geben. Somit ist es nicht wahrscheinlich, daß in b ein anderer Philosoph als in a redet, einer, der den Worten von a: προαιρήσεσθαι (scil. τὸν σπουδαῖον) καὶ πράττειν καὶ θεωρεῖν τὰ καλά widersprechen wollte. Wahrscheinlicher dünkt es mich, daß das ganze Kapitel des Arius περὶ βίων einheitlich der Quelle wie der Lehre nach ist und der Widerspruch durch Textverderbnis hineingekommen ist. Wenn z. B. die Worte 144, 18 so lauteten: προκρίνεσθαι δὲ τῶν ἁπλῶν (statt ἄλλων) τὸν θεωρητικόν, so würde jede Schwierigkeit behoben sein. Wenn man von einem σύνθετος βίος spricht, so ist es nur natürlich, die, welche nicht σύνθετοι sind, ἁπλοῖ zu nennen. Auch bei Aristoteles selbst ist ἁπλοῦς öfter der Gegensatz von σύνθετος. Es kommt dann der Gedanke heraus: ‚unter den beiden einfachen βίοι (dem rein theoretischen und dem rein praktischen) wird der theoretische vorgezogen‘, also derselbe Gedanke, der in a 144, 7 durch die Worte προτιμῶντα μὲν τὸν θεωρητικὸν βίον ausgedrückt ist.

Ist also dieses Ariuskapitel περὶ βίων bis 144, 21 (denn von dem Rest des Kapitels 144, 21—145, 10 habe ich noch nicht gesprochen) einheitlich nach Quelle und Lehre, so dürfen wir weiter fragen, wie es sich zur Lehre des Aristoteles selbst verhält. Wo Aristoteles verschiedene βίοι als Formen menschlicher Lebensführung unterscheidet, wie Eud. 1215 a 36 ff. Nik. 1095 b 17, Pol. H cp. 2. 3, da hat er keineswegs die Absicht, durch eine erschöpfende Untersuchung aller möglichen Lebensformen seinen Schülern für die Wahl der besten praktische Anweisung zu geben und so die Lehre περὶ βίων als selbständiges Kapitel der Ethik auszubauen, wie es offenbar Theophrast in seiner dreibändigen Schrift περὶ βίων getan hat, sondern in seinen Untersuchungen über die Eudämonie und den αἱρετώτατος βίος geht er von den älteren populären Ansichten über diesen Gegenstand aus. Die drei verbreitetsten Ansichten, die in der ἡδονή oder der ἀρετή oder der φρόνησις das höchste Gut erblicken und in der Empfehlung des ἀπολαυστικός oder des πολιτικός oder des φιλόσοφος βίος gipfeln, enthalten nach seiner Auffassung alle drei einen Teil der Wahrheit. Er will sie durch seine eigne

Theorie überwinden, so daß die Einseitigkeit jeder dieser drei Ansichten aufgehoben wird und das in jeder von ihnen enthaltene Wahre erhalten bleibt. Daher liegt es ihm fern, diese drei βίοι den Tugendbeflissenen zur Auswahl zu stellen und ihnen durch Festsetzung einer Rangfolge für die richtige Auswahl unter ihnen Anweisung zu geben. Die Darlegung bei Arius dagegen will gerade dies. Seine Einteilung der βίοι in drei Arten hat also einen ganz andern Sinn als die aristotelischen drei μάλιστα προέχοντες, neben denen es viele andre geben kann. Trotz dieses Unterschiedes ist aber das Anknüpfen an Aristoteles unverkennbar.

In a wird geschildert, wie sich der σπουδαῖος bei der Wahl einer Lebensform verhält. Die Worte 143, 24 Βίον δ' αἱρήσεσθαι τὸν σπουδαῖον τὸν μετ' ἀρετῆς, εἴτ' ἐφ' ἡγεμονίας ποτὲ γένοιτο τῶν καιρῶν αὐτὸν προαγαγόντων εἴτε τινὶ (ἐπὶ FP) βασιλεῖ δέοι συμβιοῦν εἴτε καὶ νομοθετεῖν ἢ ἄλλως πολιτεύεσθαι sind befremdlich, insofern der σπουδαῖος, zu dessen Wesen die Tugend gehört, selbstverständlich nur eine mit Tugend verbundene Lebensform wählen kann oder vielmehr schon gewählt haben muß, um ein σπουδαῖος zu sein. Diese tautologische Wendung dürfte erst durch die Ungeschicklichkeit des Epitomators, sei es des Arius, sei es des Stobaeus, verschuldet worden sein. Was ursprünglich als Gegenstand der Wahl bezeichnet werden sollte, kann nur die politische Tätigkeit gewesen sein, deren einzelne, für den σπουδαῖος zulässige Formen mit εἴτε—εἴτε aufgezählt werden. Daß diese vier Formen politischer Tätigkeit (1. Herrscherstellung, zu der er durch die καιροί, also nicht durch eigne Gewalttätigkeit erhoben worden ist, 2. Tätigkeit als politischer Beamter im Dienst eines Königs, 3. Tätigkeit als Gesetzgeber, 4. anderweitige politische Tätigkeit) als für den σπουδαῖος zulässig und mit der ἀρετή vereinbar hingestellt werden, ist zweifellos. Aber erst aus den folgenden Worten: τούτων δὲ μὴ τυγχάνοντα πρὸς τὸ δημοτικὸν τραπήσεσθαι σχῆμα διαγωγῆς, ἢ τὸ θεωρητικὸν ἢ μέσον παιδευτικόν zeigen uns, daß politische Macht als das für den σπουδαῖος wünschenswerteste und in erster Linie anzustrebende Ziel hingestellt wurde, dessen Erreichung allerdings nicht von seinem Willen allein, sondern auch von der Gunst der Umstände abhängig sei. Denn erst, wenn er dieses wünschenswerteste Ziel nicht erreichen kann, wendet sich der σπουδαῖος der Lebensform eines Privatmannes zu.

In dem überlieferten Text werden zwei für ihn zulässige Arten der privaten Lebensform genannt: ἢ τὸ θεωρητικὸν (scil. σχῆμα διαγωγῆς) ἢ μέσον παιδευτικόν, ‚entweder wählt er das Leben eines wissenschaftlichen Forschers oder ein mittleres erzieherisches (als Vorsteher einer Grammatiker-, Rhetoren- oder Philosophenschule)‘. Die beiden hier genannten Lebensberufe sind sicherlich dem δημοτικὸν σχῆμα διαγωγῆς logisch subordiniert, nicht koordiniert. Denn im Gegensatz zu den Staatsleitern, königlichen Ministern, Gesetzgebern sind die Forscher, Lehrer und Erzieher Privatleute (δημόται). Aber das μέσον zeigt, daß ein drittes Glied ausgefallen ist, eine dritte Unterart des δημοτικὸν σχῆμα διαγωγῆς. Denn das Leben des Erziehers, wie es Aristoteles und Theophrast selbst führten, konnte als ein mittleres zwischen dem eines Demoten und dem eines wissenschaftlichen Forschers keinesfalls genannt werden. Der konträre Gegensatz, zu dem es eine Zwischenstellung hat. kann nur der des theoretischen und des praktischen Lebens gewesen sein. Ich schreibe daher: ἢ τὸ θεωρητικὸν ⟨ἢ τὸ πρακτικὸν⟩ ἢ μέσον παιδευτικόν. Diese Ergänzung hat beiläufig den Vorteil, daß der folgende Satz: προαιρήσεσθαι μὲν γὰρ καὶ πράττειν καὶ θεωρεῖν τὰ καλά, κωλυόμενον δὲ περὶ ἄμφω γίνεσθαι διὰ καιροὺς θατέρῳ χρήσεσθαι (χρῆσθαι FP, korr. Heeren) so erst recht verständlich wird. Der Satz begründet, warum der σπουδαῖος, sagen wir: der absolvierte Schüler einer Philosophenschule außer dem Lehrberuf, in dem er περὶ ἄμφω γίνεται (der in diesem Sinne μέσος ist), sich auch der reinen Forschung oder der reinen Praxis des bürgerlichen Lebens widmen kann. Den Lehrberuf wird er freilich bevorzugen; wenn aber die Umstände ihn hindern, diesen zu wählen, dann wird er unter den beiden ἁπλοῖ (siehe oben S. 88) die reine Forschung bevorzugen; wenn aber auch dieser Weg ihm verschlossen ist (und in dieser Lage werden weitaus die meisten sein), dann wird er sich διὰ τὸ κοινωνικόν, aus sozialem Sinn, auch der Praxis des bürgerlichen Lebens und der politischen Pflichterfüllung eines gewöhnlichen Bürgers gern widmen. Für die höhere politische Tätigkeit eines Herrschers, Ministers, Gesetzgebers ist die Verbindung des πράττειν mit dem θεωρεῖν als selbstverständlich vorausgesetzt. Denn sonst könnte diese Tätigkeit nicht die wünschenswerteste für den σπουδαῖος sein, der am liebsten περὶ ἄμφω γίνεται. Die am Anfang des ganzen Kapitels p. 143, 24 oben von mir nachge-

wiesene befremdliche Tautologie würde schwinden und der ganze Gedankengang viel klarer werden, wenn es dort hieße: Βίον δ' αἱρήσεσθαι τὸ σπουδαῖον τὸν μετ' ἀρετῆς ⟨θεωρητικὸν καὶ πρακτικόν⟩. Die von 144, 8 an dem σπουδαῖος zugeschriebenen einzelnen Tätigkeiten: γαμεῖν, παιδοποιεῖσθαι, πολιτεύεσθαι, ἐρᾶν τὸν σώφρονα ἔρωτα, μεθυσθῆναι κατὰ συμπεριφοράν sind als Bestandteile und Zubehör des κοινωνικὸς βίος aufgefaßt. Die Bemerkung über den ἔρως dürfte von demselben Philosophen stammen, der 142, 24—26 drei Arten des ἔρως unterscheidet. Der σώφρων (= σπουδαῖος) ist ἔρως φιλίας. Er ist also sozial förderlich wie die φιλία selbst. Die Kontroverse εἰ μεθυσθήσεται ὁ σοφός bei Philo de plantatione Noë habe ich Philol. Unters. 11. Heft p. 101—140 behandelt. Die dort gegen die ältere Stoa vorgebrachten Verteidigungsgründe für den Rausch sind, wie ich jetzt glaube, altperipatetisch und gehen auf Aristoteles Συμπόσιον ἢ περὶ μέθης zurück. Vgl. Arist. qui feruntur librorum fragm. 102 Rose (p. 100, 18) ἀπὸ τούτου γέ τοι φασὶ τὸ μεθύειν ὠνομάσθαι, ὅτι μετὰ τὸ θύειν ἔθος ἦν τοῖς πρότερον οἰνοῦσθαι. τίσι δὴ μᾶλλον οἰκεῖος ἂν εἴη τῆς τοῦ ἀκράτου χρήσεως ὁ λεχθεὶς τρόπος ἢ σοφοῖς ἀνδράσιν, οἷς καὶ τὸ πρὸ τῆς μέθης ἔργον ἁρμόττει, τὸ θύειν. Athen. II 40 d τὸ δὲ μεθύειν φησὶν Ἀριστοτέλης τὸ μετὰ τὸ θύειν αὐτῷ χρῆσθαι. — P. 144, 11—15 wird das Lebensende des σπουδαῖος behandelt, das in gewissen Zwangslagen (εἰ δέοι ποτὲ δι' ἀνάγκας) auch durch Selbstentleibung herbeigeführt werden darf und dem eine letztwillige Verfügung über die Bestattung vorausgehen soll. Der letztgenannte Punkt entspricht dem tatsächlichen Verhalten des Aristoteles und Theophrast in ihren uns erhaltenen Testamenten. Die Frage der Billigung des Selbstmordes durch den älteren Peripatos (Theophrast) werde ich weiter unten behandeln.

P. 144, 21—145, 10 wird auch noch περὶ βίων gehandelt, aber in anderm Sinne als bisher. Es handelt sich hier nicht mehr um die durch die Verschiedenheit der Betätigungsart bedingte Verschiedenheit der Lebensformen, sondern um die, welche die Erreichung oder Nichterreichung des höchsten Lebenszieles, der Eudämonie, betrifft. Dieser Abschnitt bringt zunächst nur eine Widerholung der Gedanken, die uns schon bei der Kommentierung der Kapitel über die Eudämonie begegnet und als übereinstimmend mit der Lehre des Aristoteles selbst erwiesen worden sind. Der Eudämonie, die sowohl durch Betätigung der voll-

kommenen Tugend wie durch genügende Ausstattung mit leiblichen und äußeren Gütern bedingt ist (βίον δὲ κράτιστον μὲν τὸν κατ' ἀρετὴν ἐν τοῖς κατὰ φύσιν), dieser besten Lebensform steht als diametraler Gegensatz gegenüber die Kakodämonie als die schlechteste von allen. Sie wird in erster Linie durch das Laster (κακία) erzeugt und ist ein nicht lebenswertes Leben (φευκτὸς βίος). Das Laster ist allein ausreichend, sie hervorzubringen (ἡ κακία αὐτάρκης πρὸς κακοδαιμονίαν), aber sie kann gesteigert werden durch ein Übermaß des Besitzes an äußeren Glücksgütern. Gerade ἐν ταῖς ἄγαν εὐτυχίαις wird das Leben für den schlechten Menschen meidenswert (p. 134, 4). Zwischen diesen beiden Lebensformen, der besten und der schlechtesten, gibt es zwei verschiedene Mittelstufen. Eine derselben ist der καλὸς βίος, der von dem εὐδαίμων βίος dadurch verschieden ist, daß ihm die erforderliche Ausstattung mit leiblichen und äußeren Gütern fehlt. Er beruht nur auf der tugendgemäßen Betätigung der Seele, die auch im naturwidrigen Zustande (ἐν τοῖς παρὰ φύσιν) möglich ist. Schön ist ja ein solches Leben, aber glückselig ist es nicht. Ein zweiter Mittelzustand ist dadurch gegeben, daß es auch zwischen Tugend und Laster einen mittleren Habitus gibt, wie Akademie und Peripatos im Gegensatz zur Stoa behaupteten, die μέση ἕξις. Da zur Eudämonie die Tugend unentbehrlich ist, so ist, wer diesen seelischen Habitus hat, keinesfalls εὐδαίμων. Aber wenn er die meisten und wichtigsten Naturgüter besitzt (τὰ πλεῖστα καὶ κυριώτατα τῶν κατὰ φύσιν ἔχει), so ist er auch nicht unglückselig. Sein Leben ist ein αἱρετὸς βίος. Es ist nicht davon die Rede, wie der Zustand eines Menschen von mittlerem seelischen Habitus zu beurteilen ist, der nicht die πλεῖστα, vielleicht nicht einmal die κυριώτατα τῶν κατὰ φύσιν besitzt. Er kann jedenfalls auf die Stufe der κακοδαιμονία hinabsinken. Aber man kann das nicht allgemein behaupten, weil sowohl die μέση ἕξις, die bald der Tugend, bald dem Laster näher stehen kann, wie der äußere Güterbesitz abstufungsfähig sind. Wir haben gehört, daß das Laster allein ausreicht zur Kakodämonie (αὐτάρκης ἡ κακία πρὸς κακοδαιμονίαν), aber nirgends ist gesagt, daß man nur durch sie unglückselig werden kann. Wenn nach p. 134, 3 sogar dem Tugendhaften ἐν ταῖς ἄγαν ἀτυχίαις sein Leben meidenswert werden kann, so muß dies um so mehr von dem gelten, der nur den mittleren

seelischen Habitus besitzt, also viel mangelhafter für den Kampf mit dem Mißgeschick gewappnet ist. Bis hier enthält also unser Abschnitt nur dieselbe Theorie der Glückseligkeit, die uns auch oben p. 130—134 schon begegnet ist; neu ist nur, was wir p. 145, 6—10 lesen: (Μέσον δέ τινα βίον εἶναι τὸν κατὰ τὴν μέσην ἕξιν,) ἐν ᾧ καὶ τὰ καθήκοντα ἀποδίδοσθαι· τὰ μὲν γὰρ κατορθώματα ἐν τῷ κατ' ἀρετὴν εἶναι βίῳ, τὰ δ' ἁμαρτήματα ἐν τῷ κατὰ κακίαν, τὰ δὲ καθήκοντα ἐν τῷ μέσῳ καλουμένῳ βίῳ. Es ist wohl die in dieser Stelle und in zwei Stellen von A p. 119, 15—19 und p. 127, 9—128, 4 enthaltene Einführung der als spezifisch stoisch geltenden Ausdrücke und Begriffe κατόρθωμα, καθῆκον, ἁμάρτημα, die mehr als irgendetwas andres, was in der Ariusepitome vorkommt, zu der Ansicht verführt hat, daß Arius die peripatetische Lehre nicht rein, sondern durch stoisierenden Eklektizismus verfälscht wiedergebe und daß er nicht nur einzelne Tropfen, sondern ganze Ströme stoischer Lehre in seine Darstellung habe einfließen lassen; wofür dann manche den Eklektiker Antiochus, manche die jüngeren, ebenfalls eklektischen Peripatetiker verantwortlich machen. Man kann aber keinesfalls sagen, daß die Lehre, die Arius p. 145, 6—10 vorträgt, mit der stoischen übereinstimmt. Denn das Kennzeichen der stoischen Lehre ist ja grade, wie ich schon oben betont habe, daß sie keine μέση ἕξις zwischen Tugend und Schlechtigkeit und dementsprechend auch keinen μέσος βίος, keinen Zwischenzustand zwischen Glückseligkeit und Unglückseligkeit annehmen, man müßte denn unter μέσοι die Kinder verstehen, deren λόγος noch nicht ausgebildet ist. Die Stoa konnte daher auch nicht die μέσα καθήκοντα, wie es hier geschieht, auf den μέσος βίος der in der μέση ἕξις lebenden Menschen beschränken. Vielmehr kommt bei ihnen das μέσον καθῆκον allen Lebewesen ohne Unterschied zu, auch den vernunftlosen; und auch den Tugendhaften, bei denen es zum κατόρθωμα wird. — Wir müssen ferner, um Mißverständnisse zu vermeiden, von vornherein feststellen, daß, wenn Arius sagt, es gebe einen μέσος βίος, ἐν ᾧ καὶ τὰ καθήκοντα ἀποδίδοσθαι, er natürlich nicht sagen will, alle Handlungen des im mittleren Habitus befindlichen Menschen seien ein Leisten des καθῆκον. Er würde seine Meinung klarer ausgedrückt haben, wenn er p. 145, 10 geschrieben hätte: τὰ δὲ καθήκοντα ⟨καὶ τὰ παρὰ τὸ καθῆκον⟩ ἐν τῷ μέσῳ καλουμένῳ βίῳ εἶναι. Eben deswegen hat er p. 145, 7 das καὶ vor τὰ

καθήκοντα hinzugefügt, um auszudrücken, daß in dem μέσος βίος außer vielen Verstößen gegen das καθῆκον auch ihm entsprechende Handlungen vorkommen. Daß die Lehre vom Unterschied des κατόρθωμα vom καθῆκον sich in dieser Form und Ausdrucksweise bei Aristoteles selbst noch nicht findet, steht fest. Καθῆκον ist bei ihm nirgends terminus technicus für eine bestimmte, begrifflich klar umschriebene Art menschlicher Handlungen. Aber Pol. η 1325 a 11 (καὶ τοῦτο τῆς νομοθετικῆς ἐστιν ἰδεῖν, ἐάν τινες ὑπάρχωσι γειτνιῶντες, ποῖα πρὸς ποίους ἀσκητέον ἢ πῶς τοῖς καθήκουσι πρὸς ἑκάστους χρηστέον) sind τὰ καθήκοντα doch wohl die durch die Umstände gebotenen politischen Maßregeln gegenüber dem Nachbarvolk: ein Gebrauch, der dem späteren terminologischen Gebrauch = *officium* schon sehr nahekommt. Bekanntlich behauptet Diogenes Laërtius VII 107, Zenon, der Begründer der Stoa, habe als erster den Ausdruck καθῆκον eingeführt: κατωνομάσθαι δὲ οὕτως ὑπὸ πρώτου Ζήνωνος τὸ καθῆκον, ἀπὸ τοῦ κατά τινας ἥκειν τῆς προσονομασίας εἰλημμένης. Wenn diese Nachricht richtig ist, so wäre der Ausdruck, wo er sich bei einem Peripatetiker findet, als von den Stoikern entlehnt anzusehen. Aber das würde noch nicht eine Übernahme stoischer Lehre und eine Kontamination dieser mit der peripatetischen bedeuten, wenn von dem καθῆκον etwas ganz anderes ausgesagt wird als in der Stoa. Man kann auch durch Polemik gegen eine fremde Lehrmeinung veranlaßt werden, einen von ihrem Urheber geprägten Ausdruck zu übernehmen, wenn man nur die Sache, die er bezeichnen soll, als existierend anerkennt. So hätte schon Theophrast, als er Zenons Lehre bekämpfte, den Ausdruck καθῆκον von ihm übernehmen können, vorausgesetzt, daß er ihn brauchen konnte, wenn auch nur, um etwas ganz anderes als Zenon über das καθῆκον zu lehren. Das werden wir also untersuchen müssen, ob er ihn brauchen konnte, weil etwa die Sache, die er bezeichnet, auch schon in dem aristotelischen Gedankengang, wenn auch ohne feste terminologische Bezeichnung, vorkam oder wenigstens ihre Existenz aus demselben gefolgert werden konnte. Diese Untersuchung wird am besten mit der Prüfung des Teiles A verbunden, der an zwei Stellen (p. 119, 15—19 und 127, 9—128, 4) mit denselben Begriffen und Ausdrücken operiert. Die Erörterungen dieser beiden Stellen werden an unserer Stelle als bekannt vorausgesetzt und bilden ein Band inneren Zusammen-

hanges zwischen dem Teil A und dem Teil B, wodurch es sehr unwahrscheinlich wird, daß A aus Antiochus, B aus andern Quellen geschöpft sei. Sie sind auch von so großer Bedeutung für das Verständnis der ganzen in A vorgetragenen Fundamentaltheorie, daß ich sie nur im Zusammenhang mit ihr besprechen kann. — Die beiden andern Ausdrücke: κατόρθωμα und ἁμάρτημα sind auch nicht feste Termini in den aristotelischen Ethiken. Aber man darf wohl sagen, daß die ihnen entsprechenden Verba κατορθοῦν und ἁμαρτάνειν in den Stellen Nik. 1107 a 14 (οὐκ ἔστιν οὖν οὐδέποτε περὶ αὐτὰ κατορθοῦν, ἀλλ' αἰεὶ ἁμαρτάνειν) und 1106 b 26 (ἡ δ' ἀρετὴ περὶ πάθη καὶ πράξεις ἐστίν, ἐν οἷς ἡ μὲν ὑπερβολὴ ἁμαρτάνεται καὶ ἡ ἔλλειψις ψέγεται, τὸ δὲ μέσον ἐπαινεῖται καὶ κατορθοῦται.) und die Adjektiva κατορθωτικός und ἁμαρτητικός in der Stelle Nik. 1104 b 33 (τριῶν γὰρ ὄντων τῶν εἰς τὰς αἱρέσεις καὶ τριῶν τῶν εἰς τὰς φυγάς, καλοῦ συμφέροντος ἡδέος, καὶ τῶν ἐναντίων, αἰσχροῦ βλαβεροῦ λυπηροῦ, περὶ ταῦτα μὲν πάντα ὁ ἀγαθὸς κατορθωτικός ἐστιν, ὁ δὲ κακὸς ἁμαρτητικός, μάλιστα δὲ περὶ τὴν ἡδονήν) in demselben Sinne gebraucht und in Gegensatz gestellt sind wie bei Arius die Substantiva κατόρθωμα und ἁμάρτημα. Denn alle drei Stellen beziehen sich auf den Gegensatz von Tugend und Laster. Sonst bedeutet aber ἁμάρτημα und ἁμαρτία bei Aristoteles öfter einen Fehltritt, der nicht aus κακία hervorgeht, z. B. Nik. 1135 b 16 ὅταν μὲν οὖν παραλόγως ἡ βλάβη γένηται, ἀτύχημα· ὅταν δὲ μὴ παραλόγως, ἄνευ δὲ κακίας ἁμάρτημα. 1148 a 2 ἡ μὲν γὰρ ἀκρασία ψέγεται οὐχ ὡς ἁμαρτία μόνον, ἀλλὰ καὶ ὡς κακία τις ἢ ἁπλῶς οὖσα ἢ κατά τι μέρος. Es sind also diese Ausdrücke bei Aristoteles noch nicht begrifflich fest umschriebene, technische Ausdrücke. M. Mor. 1199 a 12 (τὰ γὰρ ἄνευ τοῦ λόγου τοῦ κρίνοντος γινόμενα κατορθώματα εὐτυχήματά ἐστιν) hat κατόρθωμα die Bedeutung ‚erfolgreiche Handlung'.

Nach vorläufiger Erledigung dieses Paragraphen, auf den ich später bei der Untersuchung von A zurückkommen muß, bleibt mir von Bβ nur noch das letzte Stück p. 145, 11—147, 21 zu prüfen übrig, in dem der Verfasser zur Tugendlehre zurückkehrt und ohne jede weitere Erörterung die Definitionen einer großen Anzahl von Tugenden aufzählt. In dieser Aufzählung sind drei Bestandteile zu unterscheiden:

I. p. 145, 12—19 Definitionen von Tugenden, die mehrere Vorzüge in sich befassen.

a) ἡ ἠθικὴ ἀρετὴ κοινῶς, die Summe aller ethischen Tugenden, als Einheit gedacht. Definition: ἕξις προαιρετικὴ τῶν μέσων ἡδονῶν τε καὶ λυπῶν, στοχαστικὴ τοῦ καλοῦ ᾗ καλόν. Ihr Gegenteil ist die κακία. Eine solche Definition der ethischen Tugend als Einheit gibt Aristoteles nur in den M. Mor. 1227 b 8 τὴν ἀρετὴν εἶναι τὴν ἠθικὴν ἕξιν προαιρετικὴν μεσότητος τῆς πρὸς ἡμᾶς ἐν ἡδέσι καὶ λυπηροῖς, καθ' ὅσα ποιός τις λέγεται τὸ ἦθος ἢ χαίρων ἢ λυπούμενος. Mit dieser Definition stimmt die des Arius in ihrem ersten Teil überein; nur die in ihrem zweiten Teil enthaltene Einschränkung ist fortgelassen und durch einen Zusatz ersetzt, der an M. Mor. 1190 a 28 erinnert: ἀρετῆς δέ γ' ἐστὶ τέλος τὸ καλόν. τούτου ἄρ' ἐστὶν ἡ ἀρετὴ στοχαστικὴ μᾶλλον ἢ ἐξ ὧν ἔσται. Cf. 1191, 20.

b) κοινὴ ἀρετὴ δοξαστικοῦ (-κῆς FP, corr. Wachsm.) καὶ ἠθικοῦ (-κῆς FP, corr. idem), die Zusammenfassung der ethischen Tugend mit der φρόνησις, die ja nach Nik. 1140 b 25 die spezifische Tugend des δοξαστικόν (= λογιστικόν oder βουλευτικόν) ist und wegen ihrer Untrennbarkeit von den ethischen Tugenden leicht mit ihnen zu einer Einheit verschmolzen werden konnte.

c) κοινὴ ἀρετὴ τοῦ ἐπιστημονικοῦ καὶ τοῦ δοξαστικοῦ, Zusammenfassung aller dianoëtischen Tugenden einschließlich der φρόνησις, zur Einheit. Definition: ἀκρότης λογικῆς κατασκευῆς θεωρητικὴ καὶ πρακτική. Die Zusammenfassung zur Einheit ist auch hier wie bei den ethischen Tugenden schon aristotelisch: Nik. 1103 a 14 διττῆς δὲ τῆς ἀρετῆς οὔσης τῆς μὲν διανοητικῆς, τῆς δὲ ἠθικῆς, ἡ μὲν διανοητικὴ usw. Die ἀκρότης als Gattungsbegriff in der Definition ist gerechtfertigt durch Nik. 1107 a 5 διὸ κατὰ μὲν τὴν οὐσίαν — μεσότης ἐστὶν ἡ ἀρετή, κατὰ δὲ τὸ ἄριστον καὶ τὸ εὖ ἀκρότης. Da die dianoëtische Tugend keine μεσότης ist, legte diese Stelle nahe, sie als ἀκρότης zu definieren. Die λογικὴ κατασκευή (= διανοητική) ist gestützt durch Nik. 1108 b 10, wo λογικαὶ ἀρεταί = διανοητικαί steht.

II. p. 145, 19—146, 14 Definitionen der einzelnen Tugenden, die in den Kollektivtugenden I a und I c zusammengefaßt sind, A) dianoëtische, B) ethische:

A) *Dianoëtische Einzeltugenden.*

a) σοφία = ἐπιστήμη τῶν πρώτων αἰτίων. Diese Definition entspricht dem im A der Metaphysik entwickelten Begriff der σοφία, z. B. 996 b τῶν πρώτων αἰτίων καὶ τοῦ μάλιστα ἐπιστητοῦ διωρίσθη εἶναι (scil. ἡ σοφία). In den Ethiken (M. Mor. 1197 a 23 Nik. 1171 a 17) umfaßt die σοφία außer den ἀρχαί auch τὰ ἐκ τῶν ἀρχῶν.

b) φρόνησις = ἕξις βουλευτικὴ καὶ πρακτικὴ ἀγαθῶν καὶ καλῶν, ᾗ καλά. Cf. M. Mor. 1197 a 13: ὥστε ἡ φρόνησις ἂν εἴη ἕξις τις προαιρετικὴ καὶ πρακτικὴ τῶν ἐφ' ἡμῖν ὄντων καὶ πρᾶξαι καὶ μὴ πρᾶξαι, ὅσα εἰς τὸ συμφέρον ἤδη συντείνει. Daß bei Arius βουλευτική statt des προαιρετική steht und die Worte τῶν ἐφ' ἡμῖν ὄντων πρᾶξαι ἢ μὴ πρᾶξαι ganz fehlen, ergibt keinen Unterschied im Sinn. Denn die προαίρεσις ist ihrem Wesen nach ὄρεξις βουλευτική und das βουλεύεσθαι bezieht sich immer auf ἐφ' ἡμῖν ὄντα καὶ πρᾶξαι καὶ μὴ πρᾶξαι. Hier ist also die Definition des Arius nur durch die knappere Fassung ausgezeichnet. Daß dagegen statt des συμφέρον das καλὸν ᾗ καλόν eingeführt ist (Nik. 1140 b 21 werden statt dessen die ἀνθρώπινα ἀγαθά genannt), ist eine wirkliche Verbesserung und drückt die Meinung des Aristoteles klarer aus.

B) *Ethische Tugenden.*

a) ἀνδρεία = ἕξις ἐν θάρρεσι καὶ φόβοις τοῖς μέσοις ἄμεμπτος. Wörtlich übereinstimmend findet sich diese Definition in keiner der drei aristotelischen Ethiken. Aber es ist zu bedenken, daß in den M. Mor., denen diese ganze Aufzählung in der Reihung folgt und aus denen alle folgenden Definitionen außer der der σωφροσύνη genommen sind, p. 1190 a 9 die Definition der ἀνδρεία, die hier wie bei allen übrigen Tugenden den sie betreffenden Abschnitt eröffnete, durch eine Textverstümmelung ausgefallen ist. Allerdings kommt ἄμεμπτος sonst bei Aristoteles nicht vor. Wahrscheinlich war in den M. Mor. die Definition der ἀνδρεία entsprechend den übrigen als μεσότης θρασύτητος καὶ δειλίας gegeben. Warum bei Arius nur die ἀνδρεία und die σωφροσύνη auf andre als diese bequeme Weise definiert werden, vermag ich nicht aufzuklären.

b) σωφροσύνη = ἕξις ἐν αἱρέσει καὶ φυγῇ ἀμέμπτους ποιοῦσα δι' αὐτὸ τὸ καλόν. Dagegen M. Mor. 1191 a 37 μεσότης ἀκολασίας καὶ ἀναισθησίας τῆς περὶ τὰς ἡδονάς. In diesem Falle ist die Definition des Arius falsch, wenn nicht ἡδονῶν zu αἱρέσει καὶ φυγῇ hinzugefügt wird. Sonst wäre es nur eine Definition der Tugend überhaupt.

c)—n) Die folgenden 11 Tugenden werden in dem eben zitierten Abschnitt der M. Mor. wörtlich gleichlautend definiert wie bei Arius.

III. Definitionen von Tugenden, die Abarten (ἐν εἴδει) der δικαιοσύνη, σωφροσύνη, ἀνδρεία sind. 146, 15—147, 21:

A) Abarten der δικαιοσύνη.

a) εὐσέβεια = ἕξις θεῶν καὶ δαιμόνων θεραπευτική, μεταξὺ οὖσα ἀθεότητος καὶ δεισιδαιμονίας. — *Stoisch* = ἐπιστήμη θεῶν θεραπείας Sextus adv. math. IX 123. Stob. ecl. II 62, 4 W ibid. 68, 6. Diog. Laërt. VII 119. ὑποτεταγμένη τῇ δικαιοσύνῃ.

b) ὁσιότης = ἕξις δικαίων τῶν πρὸς τοὺς θεοὺς καὶ κατοιχομένους τηρητική, μεταξὺ ἀνοσιότητος οὖσα καὶ ἀνωνύμου τινός. — *Stoisch* = ἐπιστήμη παρεχομένη [πιστοὺς καὶ] τηροῦντας τὰ πρὸς τὸ θεῖον δίκαια. Andronicus περὶ παθῶν p. 26 ed. Schuchardt. = δικαιοσύνη πρὸς θεούς. Stob. ecl. II 68, 9 W.

c) χρηστότης = ἕξις ἑκουσίως εὐποιητικὴ ἀνθρώπων, αὐτῶν ἐκείνων ἕνεκα, μεταξὺ πονηρίας οὖσα καὶ ἀνωνύμου. — *Stoisch:* = ἐπιστήμη εὐποιητική Stob. ecl. II 62, 3 (ὑποτεταγμένη τῇ δικαιοσύνῃ ibid. 60, 23). = ἕξις ἑκουσίως εὐποιητική Andronicus περὶ παθῶν p. 25 Schuchardt. Stoici ita definiunt: benignitas est virtus sponte ad benefaciendum exposita. Hieron. in epist. ad Galatas III 5.

d) εὐκοινωνησία = ἕξις ἀμέμπτους ἐν κοινωνίᾳ παρεχομένη, μεταξὺ ἀκοινωνησίας οὖσα καὶ ἀνωνύμου. — *Stoisch:* ἐπιστήμη ἰσότητος ἐν κοινωνίᾳ Stob. ecl. II 62, 3 (ὑποτεταγμένη τῇ δικαιοσύνῃ ibid. 60, 23).

e) εὐσυναλλαξία = ἕξις εὐλαβητικὴ τῆς ἐν τοῖς συμβολαίοις ἀδικίας, μεταξὺ ἀσυναλλαξίας οὖσα καὶ ἀνωνύμου. τὴν δὲ ἀνώνυμον κατὰ τὸ ἀκριβοδίκαιον εἶναί πως. — *Stoisch:* = ἐπιστήμη τοῦ συναλλάττειν ἀμέμπτως τοῖς πλησίον. Stob. ecl. II 62, 4 (ὑποτεταγμένη τῇ δικαιοσύνῃ ibid. 60, 23). ἕξις ἐν συναλλαγαῖς φυλάττουσα τὸ δίκαιον. Andron. περὶ παθῶν p. 26 Schuchardt. — τὸ ἀκριβοδίκαιον

cf. Nik. 1138 a 1 ὁ μὴ ἀκριβοδίκαιος ἐπὶ τὸ χεῖρον ἀλλ' ἐλαττωτικός, καίπερ ἔχων τὸν νόμον βοηθόν, ἐπιεικής ἐστιν, καὶ ἡ ἕξις αὕτη ἐπιείκεια, δικαιοσύνη τις οὖσα καὶ οὐχ ἑτέρα τις ἕξις.

B) Abarten der σωφροσύνη.

a) εὐκοσμία = ἕξις περί τε κινήσεις καὶ σχέσεις τηρητικὴ τοῦ πρέποντος, μεταξὺ οὖσα ἀκοσμίας καὶ ἀνωνύμου. — *Stoisch:* κοσμιότης = ἐπιστήμη πρεπουσῶν καὶ ἀπρεπῶν κινήσεων Stob. ecl. II 61, 9 (ὑποτεταγμένη τῇ σωφροσύνῃ ibid. 60, 20). = ἐπιστήμη περὶ τὸ πρέπον ἐν κινήσει καὶ σχέσει. Andronicus περὶ παθῶν p. 23 Schuchardt. ἕπεται — τῇ σωφροσύνῃ εὐταξία καὶ κοσμιότης. Diog. Laërt. VII 125. κοσμιότης = ἐπιστήμη κινήσεων πρεπουσῶν.

b) εὐταξία = ἕξις στοχαστικὴ τοῦ περὶ τάξιν καλοῦ, μεταξὺ ἀταξίας οὖσα καὶ ἀνωνύμου. — *Stoisch* = ἐπιστήμη τοῦ πότε πρακτέον καὶ τί μετὰ τί καὶ καθόλου τῆς τάξεως τῶν πράξεων. Stob. ecl. II 61, 7 W (ὑποτεταγμένη τῇ σωφροσύνῃ ibid. 60, 20) = ἐμπειρία καταχωρισμοῦ πράξεων ἢ περὶ τὰς πράξεις ἔχουσα τὸ βέβαιον ἢ τοὺς καταχωρισμοὺς τῶν πράξεων. Andronicus περὶ παθῶν p. 23 Schuchardt. = δύναμις τεταγμένη βεβαία, τῶν ἑξῆς ἀλλήλοις κειμένων ἐν ἔργῳ καλῶς ἀποδοτική Clem. Paedag. III p. 303 Potter ἕπονται τῇ σωφροσύνῃ εὐταξία καὶ κοσμιότης Diog. La. VII 125.

c) αὐτάρκεια = ἕξις ἀρκουμένη τοῖς τυχοῦσι μετὰ ἐλευθεριότητος, μεταξὺ πτωχείας οὖσα καὶ πολυτελείας. — *Stoisch* = ἕξις ἀρκουμένη οἷς δεῖ καὶ δι' αὑτῆς ποριστικὴ τῶν πρὸς τὸ ζῆν καθηκόντων. Andronicus περὶ παθῶν p. 23 Schuchardt. Dieselbe Definition bei Clem. Paedag. II p. 247 Petter.

C) Abarten der ἀνδρεία.

a) εὐψυχία = ἕξις ἀήττητος ἐν δεινῶν ὑπομοναῖς, μεταξὺ ἀψυχίας καὶ ἀρειμανιότητος. — *Stoisch:* = ἐπιστήμη ψυχῆς παρεχομένης (scribendum μένη) ἑαυτὴν (scribendum αὑτὴν) ἀήττητον. Stob. ecl. II 61, 17 W (ὑποτεταγμένη τῇ ἀνδρείᾳ ibid. 60, 22). = ἐπιστήμη ψυχῆς παρεχομένη αὑτὴν ἀήττητον. Andron. περὶ παθῶν p. 28, 1 Schuchardt (κατὰ Χρύσιππον). ὑποτέτακται τῇ ἀνδρείᾳ idem.

b) φιλοπονία = ἕξις ἀνένδοτος πόνοις ἐξεργαστικὴ τοῦ καλοῦ, μεταξὺ μαλακίας τε καὶ ματαιοπονίας — *Stoisch:* ἐπιστήμη ἐξεργαστικὴ τοῦ προκειμένου, οὐ κωλυομένη διὰ πόνον. Stob. ecl. II 61, 18 W. (ὑποτεταγμένη τῇ ἀνδρείᾳ ibid. 60, 22). = διάθεσις ἐξεργαστικὴ

τῶν ἐπιβαλλόντων ἀνυπόπτως διὰ πόνον· οὐδένα δὲ τῶν φαύλων ἀνυπόπτως ἔχειν πρὸς τὸν πόνον. Stob. ecl. II p. 105, 8 W. = ἐπιστήμη ἐξεργαστικὴ μὲν τοῦ προκειμένου, οὐ καταναλισκομένη δὲ ὑπὸ πόνων. Andron. περὶ παθῶν p. 28 Schuchardt (κατὰ Χρύσιππον). ὑποτέτακται τῇ ἀνδρείᾳ idem.

IV. Die καλοκἀγαθία als Verbindung aller ethischen Tugenden (vgl. I a) p. 147, 22. Τὴν δ' ἐκ πασῶν τῶν ἠθικῶν ἀρετὴν συνεστηκυῖαν λέγεσθαι μὲν καλοκἀγαθίαν, τελείαν δ' ἀρετὴν εἶναι, τά τε ἀγαθὰ ὠφέλιμα καὶ καλὰ ποιοῦσαν τά τε καλὰ δι' αὑτὰ αἱρουμένην. Cf. M. Mor. 1207 b 19—1208 a 4. Eud. 1248 b 8 bis 1249 a 16.

Aus dieser Übersicht geht ohne weiteres hervor, daß die Abschnitte I, II und IV sich eng an die aristotelische Lehre anschließen und wo sie etwas enthalten, was in dieser Form nicht in unserm Aristoteles steht, auch dies mit der Lehre des Aristoteles soweit im Einklang steht, daß es dem Theophrast zugeschrieben werden kann. Nur der Abschnitt III, der die Definitionen der ὑποτεταγμέναι ἀρεταί, der Abarten der δικαιοσύνη, σωφροσύνη und ἀνδρεία enthält, bedarf noch einer genauen Untersuchung. Denn es ist anzunehmen, daß gerade die große Ähnlichkeit dieser Tugenddefinitionen mit den stoischen besonders zu der herrschenden Ansicht beigetragen hat, daß die peripatetische Ethik des Arius durch ganze Ströme stoischer Lehre verfälscht sei und von dem Eklektiker Antiochus stammen müsse. Daß dem Abschnitt III der Abschnitt IV als Abschluß von Bβ folgt, der Abschnitt IV, der die Lehre der Magna Moralia und der Eudemischen Ethik von der καλοκἀγαθία treu wiedergibt und einen passenden Abschluß der ganzen Lehre von den ethischen Tugenden bildet, bestätigt den Eindruck, daß der Verfasser des Abrisses nach einem systematischen Plan verfährt, nicht etwa nur Exzerpte aus verschiedenen Quellen aneinander reiht, und daß ihm der Abschnitt III als ebenso authentisch und echtperipatetisch gilt wie die aristotelischen Definitionen vor und nach diesem.

Die stoische Lehre von den ὑποτεταγμέναι ἀρεταί, wie sie uns am vollständigsten bei Arius selbst Stob. ecl. 60, 9 ff. vorliegt, geht in dieser Form auf Chrysippos zurück, wie daraus hervorgeht, daß bei Andronikos, mit der Überschrift κατὰ Χρύσιππον, der φρόνησις sowohl wie der ἀνδρεία dieselben Unterarten

in derselben Reihenfolge zugeordnet werden und auch ihre Definitionen gleichlautend sind. (Wo dies scheinbar nicht der Fall ist, liegt eine Textverderbnis vor.) Auch die unvollständige Aufzählung bei Diog. La VII 92 stammt aus derselben Quelle. Daß die Definitionen, die Arius als peripatetisch überliefert, und die chrysippischen, die derselbe Arius in seiner Darstellung der stoischen Lehre wiedergibt, nicht unabhängig voneinander entstanden sind, davon kann sich jeder aus ihrer Konfrontation in meiner Tabelle überzeugen. Sie stehen in Beziehung zueinander, insofern sie einander widersprechen. In der peripatetischen Definitionsform werden alle diese Tugenden als ἕξεις, in der stoischen als ἐπιστῆμαι bestimmt. Das drückt ganz richtig den Unterschied der Tugendlehre der Stoiker von der der Peripatetiker aus. Denn die Stoiker waren zu der von Aristoteles bekämpften Gleichung des Sokrates: ‚Tugend ist Wissen' zurückgekehrt. Ferner enthalten die peripatetischen Definitionen alle einen Zusatz, der die Fehler angibt, zwischen denen, der aristotelisch-theophrastischen Lehre zufolge, die definierte Tugend μεσότης ist (ebenso wie dies bei den p. 146, 3—14 aus den M. Mor. übernommenen Tugenddefinitionen geschehen war), während in den stoischen Definitionen ein entsprechender Zusatz natürlich fehlt. Auch sind die Tugenden, die zu den ὑποτεταγμέναι gezählt werden, nicht durchweg dieselben in der peripatetischen wie in der stoischen Ethik des Arius. Die Unterarten der φρόνησις bei Chrysipp (1. εὐβουλία, 2. εὐλογιστία, 3. ἀγχίνοια, 4. νουνέχεια, 5. εὐστοχία, 6. εὐμηχανία) sind in der peripatetischen Form der Lehre ganz weggelassen, obgleich drei von ihnen, εὐβουλία, ἀγχίνοια, εὐστοχία, in der Nikomachischen Ethik unter den dianoëtischen Tugenden genannt werden. Das ist kein Zufall, sondern beruht darauf, daß diese Vorzüge bei Aristoteles nicht Arten der φρόνησις sind. M. Mor. 1199 a 4 ἡ δέ γε εὐβουλία ἐστὶ μὲν περὶ ταὐτὰ τῇ φρονήσει — ἔστιν δὲ οὐκ ἄνευ φρονήσεως. ἡ μὲν γὰρ φρόνησις πρακτικὴ τούτων ἐστί, ἡ δὲ εὐβουλία ἕξις ἢ διάθεσις ἤ τι τοιοῦτον ἡ ἐπιτευκτικὴ τῶν ἐν τοῖς πρακτοῖς βελτίστων καὶ συμφορωτάτων. Nik. 1142 b 31 εἰ δὴ τῶν φρονίμων τὸ εὖ βεβουλεῦσθαι, ἡ εὐβουλία εἴη ἂν ὀρθότης ⟨βουλῆς⟩ ἡ κατὰ τὸ συμφέρον πρός τι τέλος, οὗ ἡ φρόνησις ἀληθὴς ὑπόληψίς ἐστιν. ibid. a 34: ἐπιστήμη μὲν δὴ οὐκ ἔστιν (scil. ἡ εὐβουλία). οὐ γὰρ ζητοῦσι, περὶ ὧν οὐκ ἴσασιν· ἡ δ' εὐβουλία βουλή τις, ὁ δὲ βουλευόμενος ζητεῖ καὶ λογίζεται. ἀλλὰ μὴν οὐδ' εὐστοχία· ἄνευ τε

γὰρ λόγου καὶ ταχύ τι ἡ εὐστοχία. — ἔτι ἡ ἀγχίνοια ἕτερον καὶ ἡ εὐβουλία· ἔστι δ' εὐστοχία τις ἡ ἀγχίνοια. Cf. Anal. post. 89 b 10. Von den vier Abarten der σωφροσύνη bei Chrysipp (εὐταξία, κοσμιότης, αἰδημοσύνη, ἐγκράτεια) kehrt bei den Peripatetikern des Arius nur die εὐταξία wieder; außerdem heißt die κοσμιότης des Chrysipp bei den Peripatetikern εὐκοσμία. Wieder darf man sagen, daß die ἐγκράτεια und die αἰδημοσύνη nicht ohne Grund im peripatetischen Kompendium unter den Abarten der σωφροσύνη fehlen. Denn daß die ἐγκράτεια nach aristotelischer Lehre von der σωφροσύνη ganz verschieden und überhaupt keine ethische Tugend ist, weiß jeder Leser der Ethiken und hat Arius selbst p. 128, 20—25 dargelegt. Was aber die αἰδημοσύνη anbetrifft, so will ich hier nicht wiederholen, was ich an anderer Stelle gezeigt habe, daß die αἰδώς in den M. Mor. noch mit Vorbehalt zu den Tugenden gerechnet wird, in der Eud. Ethik schon nicht mehr, in der Nik. Ethik aber (Δ cp. 15) mit ausführlicher Begründung aus dem Kreise der Tugenden ausgewiesen wird. Statt dieser beiden fehlenden Abarten der σωφροσύνη erscheint aber bei den Peripatetikern des Arius die αὐτάρκεια (hier = Genügsamkeit), die bei Chrysipp fehlt und deren Vorkommen mit ähnlicher Definition bei Andronikus und Clemens (als ἕξις ἀρκουμένη οἷς δεῖ) nicht dafür spricht, daß sie von den Stoikern zu den Abarten der σωφροσύνη gezählt wurde, da sie als solche eine ἐπιστήμη hätte sein müssen wie die übrigen. — Von den fünf chrysippischen Unterarten der ἀνδρεία (es sind καρτερία, θαρραλεότης, μεγαλοψυχία, εὐψυχία, φιλοπονία) finden wir aus leicht begreiflichen Gründen in der peripatetischen Ethik des Arius nur die beiden letztgenannten wieder. Die καρτερία ist ja bei Aristoteles ebensowenig wie ihr Gegenstück, die ἐγκράτεια, eine ethische Tugend; dasselbe gilt von der θαρραλεότης: sie kommt als Tugend bei Aristoteles nicht vor (er gebraucht nur das Adjektiv θαρραλέος, dem als Substantiv θάρρος entspricht); θάρρος bezeichnet nur ein πάθος, das wir bei Arius unter die ἀστεῖα πάθη gerechnet fanden; daß endlich die μεγαλοψυχία bei Aristoteles, dem Sinne zufolge, den er dieser Tugendbezeichnung beilegt, nicht als eine Art Tapferkeit gelten konnte, war jedem Aristoteliker selbstverständlich. Die vier chrysippischen Unterarten der δικαιοσύνη, nämlich εὐσέβεια, χρηστότης, εὐκοινωνησία, εὐσυναλλαξία, sind alle auch in der peripatetischen Darstellung erwähnt, aber es kommt noch als fünfte

zu ihnen die ὁσιότης hinzu, die bei Chrysipp fehlt. Warum sie hier fehlt, ist nicht ersichtlich, da wir Stob. ecl. II 68, 9 (also ebenfalls in Arius' stoischer Ethik) eine Definition der ὁσιότης = δικαιοσύνη πρὸς θεούς lesen, die auch Sextus adv. math. IX 123 f. kennt und die recht geeignet ist, die ὁσιότης der δικαιοσύνη unterzuordnen. Das Ergebnis dieser Vergleichung ist, daß die Unterschiede der beiderseitigen Definitionen sowohl bezüglich des Gattungsbegriffs (hier ἕξις, dort ἐπιστήμη) wie bezüglich der μεσότης-Lehre (hier Beifügung, dort Fehlen des Zusatzes über ὑπερβολή und ἔλλειψις), wie bezüglich des Fehlens einiger chrysippischer Tugenden bei den Peripatetikern dem beiderseitigen Schulstandpunkt angemessen sind und man keinesfalls von einem eklektischen Hineintragen stoischer Lehren in das peripatetische Dogma sprechen kann. Wenn man andererseits auf das blickt, was jeder einzelnen stoischen Definition mit der peripatetischen derselben Tugend gemeinsam ist, so hat man, wie schon gesagt, den Eindruck: einer von beiden, entweder Chrysippos oder der Peripatetiker, hat die Definitionen des andern zugrunde gelegt, durch Ummodelung des Wortlautes sie seinem Schuldogma adaptiert, auch die zu seinem Dogma nicht passenden fortgelassen und vermißte ergänzend hinzugefügt. Für unser Hauptproblem ist es von entscheidender Wichtigkeit, welcher von beiden der Entlehnende und Ummodelnde war: wenn Chrysippos, dann hat er gewiß nur einen der Klassiker der peripatetischen Schule benützt, und zwar, da Aristoteles ausgeschlossen ist, gewiß keinen andern als Theophrast, der allein eine jenem ebenbürtige Autorität besaß und ein Buch ἀρετῶν διαφοραί geschrieben hatte. Wenn dagegen ein nachchrysippischer Peripatetiker nachweislich der Entlehnende wäre, dann wäre dies ein Gegenbeweis gegen meine These, daß Arius nur die altperipatetische Lehre des Aristoteles und Theophrast wiederzugeben beabsichtigt habe. Wenn sich die Frage nicht durch die Vergleichung entscheiden ließe, dann würde m. E. der Zusammenhang, in dem uns die peripatetischen Formulierungen bei Arius überliefert sind, für ihren altperipatetischen Ursprung und ihre Priorität gegenüber den chrysippischen sprechen. Denn voraus geht ja bei Arius die als theophrastisch bezeugte Darlegung über die ethischen Tugenden als μεσότητες; voran geht auch der wahrscheinlich ebenfalls durch Theophrast vermittelte, aus den M. Mor. geschöpfte

Nachweis, daß sie ἕξεις sind; und eben dieser ihrer Wesenheit als ἕξεις und als μεσότητες entsprechen alle einzelnen Definitionen. Aber auch der auf sie folgende Schlußabschnitt über die καλοκἀγαθία p. 147, 22—25 stammt aus der Großen und der Eudemischen Ethik. Ist es also nicht a priori, solange sich das Gegenteil nicht erweisen läßt, am wahrscheinlichsten, daß der Abschnitt über die ὑποτεταγμέναι derselben (theophrastischen) Herkunft ist wie die ihm vorausgehenden und folgenden? In allen bisher von uns geprüften Abschnitten der Epitome konnten wir ein solches Verhältnis zu der eigenen Lehre des Aristoteles konstatieren, wie wir es bei seinem pietätvollen, aber nicht blind auf des Meisters Worte schwörenden Schüler Theophrast erwarten müssen. Sollen wir nun annehmen, daß in diesem einen Abschnitt der Verfasser der von Arius benützten Epitome von seinen klassizistischen Grundsätzen abgewichen sei und die von einem nachchrysippischen Stoiker durch Ummodelung chrysippischer zustande gebrachten Definitionen als für die ganze Schule maßgeblich fortgepflanzt habe? Mir kommt dies sehr unwahrscheinlich vor. Daß Chrysippos theophrastische Definitionen seiner eignen Lehre entsprechend umformte, ist ein psychologisch verständlicher Vorgang. Denn er hatte ein berechtigtes Interesse daran, zu zeigen, daß die vielen von den Peripatetikern angenommenen Tugenden sich auch als ἐπιστῆμαι auffassen und definieren ließen. Dadurch bewies er die Durchführbarkeit des obersten Prinzips der stoischen Tugendlehre. Wenn dagegen ein nachchrysippischer Peripatetiker ebenso mit Definitionen Chrysipps verfahren wäre, so sind zwei Fälle denkbar: entweder waren die betreffenden Tugenden auch schon von peripatetischen Schulautoritäten anerkannt und definiert worden, oder dies war nicht der Fall. Im ersteren Falle wäre der Peripatetiker sehr unzweckmäßig verfahren und hätte außerdem die Treue gegen die eigne Schule verletzt, wenn er sich aus chrysippischen Definitionen eigne neue zurechtgemodelt hätte, statt von den alten seiner eigenen Schule auszugehen. Im zweiten Falle, wenn es sich um Tugenden handelte, die die Alten nicht als solche genannt und anerkannt hatten, hätte der Peripatetiker durch diese Anleihe bei Chrysippos, die mit keiner eklektischen Hinneigung zur stoischen Lehre verbunden war (denn er hätte ja, wenn es so wäre, jede Hindeutung auf stoische Lehre aus den chrysip-

pischen Definitionen ausgetilgt) nicht das Selbstgefühl der älteren und vornehmeren Schule gegenüber der jüngeren gezeigt, das sonst Akademiker und Peripatetiker in ihren aus Cicero und Plutarch uns bekannten Fehden gegen Stoiker und Epikureer zur Schau zu tragen pflegen.

Aber diese allgemeinen Erwägungen können es doch bestenfalls nur glaublich und wahrscheinlich machen, daß die Definitionen der ὑποτεταγμέναι, die Arius p. 147, 1—21 als peripatetisch bezeugt, wirklich ursprünglich peripatetisch und theophrastisch und die chrysippischen aus ihnen abgeleitet sind, nicht umgekehrt. Gewißheit in dieser Frage können wir nur erlangen durch Untersuchung des philosophischen Gehaltes, der sich in der Hinzufügung gerade dieser Tugenden zu dem aristotelischen Tugendverzeichnis und in ihren trockenen und beim Fehlen jeder Erläuterung schwerverständlichen Definitionen birgt. Die εὐσέβεια, die bei Aristoteles nie, weder als ethische Tugend noch sonst vorkommt, muß von Theophrast, der eine besondre Schrift περὶ εὐσεβείας verfaßte, zu den Tugenden gezählt worden sein. Wenn er sie als ethische Tugend zu einer μεσότης machte, so muß er auch das πάθος genannt haben, dessen μεσότης sie vorstellen sollte. Das Gefühl des Menschen der Gottheit gegenüber, das in dem Gottesdienst (der θεραπεία) sich betätigt, der σεβασμός, soll im rechten Maße und zur rechter Zeit und auf die rechte Weise sich betätigen. Denn die ἔλλειψις dieses Gefühls wäre ἀθεότης, seine ὑπερβολή führt zur δεισιδαιμονία. Die εὐσέβεια, nicht als Gegensatz der ἀσέβεια, sondern als richtige Mitte zwischen ἀθεότης und δεισιδαιμονία kennt auch Plutarch in seiner Schrift περὶ δεισιδαιμονίας, in den Anfangsworten: Τῆς περὶ θεῶν ἀμαθίας καὶ ἀγνοίας εὐθὺς ἐξ ἀρχῆς δίχα ῥυείσης, τὸ μέν, ὥσπερ ἐν χωρίοις σκληροῖς, τοῖς ἀντιτύποις ἤθεσι τὴν ἀθεότητα, τὸ δέ, ὥσπερ ἐν ὑγροῖς, τοῖς ἁπαλοῖς τὴν δεισιδαιμονίαν ἐμπεποίηκεν. cp. 2 ἡ μὲν ἀθεότης, κρίσις οὖσα φαύλη τοῦ μηδὲν εἶναι μακάριον καὶ ἄφθαρτον, εἰς ἀπάθειάν τινα δοκεῖ τῇ ἀπιστίᾳ τοῦ θείου περιφέρειν καὶ τέλος ἐστὶν αὐτῇ τοῦ μὴ νομίζειν θεοὺς τὸ μὴ φοβεῖσθαι· τὴν δὲ δεισιδαιμονίαν καὶ μηνύει τοὔνομα δόξαν ἐμπαθῆ καὶ δέους ποιητικὴν ὑπόληψιν οὖσαν ἐκταπεινοῦντος καὶ συντρίβοντος τὸν ἄνθρωπον, οἰόμενον μὲν εἶναι θεούς, εἶναι δὲ λυπηροὺς καὶ βλαβερούς. Ἔοικε γὰρ ὁ μὲν ἄθεος ἀκίνητος εἶναι πρὸς τὸ θεῖον· ὁ δὲ δεισιδαίμων κινούμενος ὡς οὐ προσήκει διαστρέφεσθαι. Man sieht deutlich, daß der eklektische Stoiker, dem Plutarch hier folgt, seinerseits

die ἔλλειψις und ὑπερβολὴ πάθους auf die ἀθεότης und δεισιδαιμονία im Anschluß an ein peripatetisches Vorbild anwendet. Dieses Vorbild kann selbstverständlich nur Theophrast gewesen sein. Die bei Porphyrius de abstinentia erhaltenen, von Jakob Bernays behandelten, umfänglichen Reste von Theophrasts Schrift περὶ εὐσεβείας zeigen in ihren Anweisungen für einen würdigen Gottesdienst, daß Theophrast die Aufstellung der Syzygie: ἀθεότης εὐσέβεια δεισιδαιμονία wohl zuzutrauen ist. Es paßt auch für ihn die Aufstellung einer zweiten religiösen Tugend neben der εὐσέβεια, der ὁσιότης. Denn auch dieser Begriff wird in den Resten περὶ εὐσεβείας verwendet. Vgl. Porph. de abstin. ed. Nauck p. 142, 18 ff. Während es sich bei der εὐσέβεια um die Begrenzung der Götterfurcht gegen ἔλλειψις und ὑπερβολή handelt, besteht die ὁσιότης in der Einhaltung der Pflichten gegen die Götter und die Verstorbenen, die aus der Gerechtigkeit entspringen (ἕξις δικαίων τῶν πρὸς τοὺς θεοὺς καὶ κατοιχομένους τηρητική). Obgleich εὐσέβεια und ὁσιότης gewiß schwer voneinander zu trennen sind, sind sie doch begrifflich zwei verschiedene Tugenden, weil die eine das Gefühl der Verehrung, die andre die Erfüllung rechtlicher Verpflichtungen gegen die Gottheit betrifft. Die ὑπερβολή, die zur ὁσιότης gehört, ist ἀνώνυμος. So hatte schon Aristoteles seine μεσότης-Lehre nur durchführen können, indem er bei manchen Syzygien das eine fehlerhafte Extrem unbenannt ließ. Es muß hier unter der ὑπερβολή der ὁσιότης eine Übertreibung in der Erfüllung vermeintlicher Rechtspflichten gegen die Götter oder die Toten verstanden werden. Auch 144, 14 wird gemahnt, zu erfüllen ὅσα τοῖς κατοιχομένοις ἐπιτελεῖν ὅσιον, wofür, wie bei der ταφή, der νόμος und die Vätersitte maßgebend ist. — Die übrigen drei der Gerechtigkeit unterstellten Tugenden, χρηστότης, εὐκοινωνησία, εὐσυναλλαξία, betreffen das Verhalten zu den Mitmenschen im staatlichen und sozialen Gemeinschaftsleben, auf das ja in unserm Abriß auch sonst das allergrößte Gewicht gelegt wird. Die εὐκοινωνησία kommt auch p. 127, 7 vor. Das spricht gegen die Entlehnung dieses Tugendbegriffs aus Chrysipp. Denn es zeigt, daß er in der ethischen Auffassung des Verfassers tiefer verankert ist. Der Mensch ist ja nach p. 125, 17 f. in erster Linie für den πολιτικὸς und κοινωνικὸς βίος bestimmt und die Tugend nicht selbstsüchtig, sondern κοινωνικὴ καὶ πολιτική. Es ist also die Hinzufügung dieser sozialen Tugenden zu dem

aristotelischen Bestande in dem Geist dieser Sittenlehre ebenso begründet wie die der beiden religiösen. Die χρηστότης = lat. benignitas paßt ebenfalls, in dem Sinne wie sie hier definiert wird, als der zu freiwilligem Wohltun gegenüber den Mitmenschen geneigte seelische Habitus, vortrefflich in den Zusammenhang grade der von Arius dargestellten Form der peripatetischen Ethik, die in ihrem ersten Teil auf die φιλανθρωπία (p. 121, 22) als φιλία πρὸς πάντας ἀνθρώπους (p. 120, 20) und im Zusammenhang mit ihr auf die εὐεργεσία (p. 127, 4) so großes Gewicht legt. Aristoteles gebraucht den Ausdruck χρηστός nie als Bezeichnung einer besondern ethischen Einzeltugend, sondern nur für eine gute ethische Beschaffenheit im allgemeinen. Die Liebe des Menschen zum Menschen als Menschen, die φιλανθρωπία, kennt schon Aristoteles, wenn er am Anfang der nikomachischen Abhandlung περὶ φιλίας p. 1155 a 16 ff. sagt: φύσει τ' ἐνυπάρχειν ἔοικε (scil. ἡ φιλία) πρὸς τὸ γεγεννημένον τῷ γεννήσαντι καὶ πρὸς τὸ γεννῆσαν τῷ γεννηθέντι — καὶ τοῖς ὁμοεθνέσι πρὸς ἄλληλα καὶ μάλιστα τοῖς ἀνθρώποις, ὅθεν τοὺς φιλανθρώπους ἐπαινοῦμεν. Aber die φιλανθρωπία ist nur ein πάθος (vielleicht ein ἀστεῖον πάθος), nicht eine Tugend; und er hat auch keine ἕξις und μεσότης dieses πάθος angenommen, wie es die χρηστότης bei Arius offenbar ist. Denn das πάθος, das der χρηστότης zugrunde liegt, kann nur φιλία sein; und zwar, da sie ἑκουσίως εὐποιητικὴ ἀνθρώπων ist, die φιλία ἀνθρώπου ᾗ ἄνθρωπος. Die ἔλλειψις dieses πάθος ist πονηρία. Dieser Ausdruck wird von Aristoteles, abwechselnd mit dem gleichbedeutenden μοχθηρία, wie χρηστός, auch nur von der allgemeinen ethischen Beschaffenheit gebraucht. Wenn die χρηστότης zu einer ethischen Einzeltugend wurde, dann mußte sich notwendig auch ihr Gegenteil, die πονηρία, spezialisieren. Sie war nun durch die ἔλλειψις der φιλανθρωπία gekennzeichnet, deren ὑπερβολή namenlos ist, weil sie in der Erfahrung nicht leicht vorkommt. Eine ὑπερβολή würde dann vorliegen, wenn eine πόρρω φιλία, wie diese Menschenliebe, einer προσεχεστέρα den Rang abliefe (p. 120, 15 f.). In der stoischen Definition bei Arius Stob. ecl. 62, 3: χρηστότης = ἐπιστήμη εὐποιητική ist nicht nur das Gefühlsmoment der φιλία weggefallen, sondern auch das Objekt des Wohltuns und natürlich auch das nun sinnlos gewordene ἑκουσίως. Dieses brachte in der älteren peripatetischen Definition in Verbindung mit dem ganz aristotelischen αὐτῶν ἐκείνων ἕνεκα das selbstlose Liebesgefühl

zum Ausdruck, aus dem die Wohltaten des χρηστός ohne irgendwelche äußere Nötigung als spontane Handlungen entspringen. Denn es ist ja nach Aristoteles selbst ein Kennzeichen der wahren φιλία, wenn die φιλοῦντες τἀγαθὰ βούλονται τοῖς φιλουμένοις ἐκείνων ἕνεκα, οὐ κατὰ πάθος ἀλλὰ κατὰ ἕξιν. Ich halte es für ganz unwahrscheinlich, daß diese peripatetische Definition der χρηστότης erst nachträglich aus der stoischen ἐπιστήμη εὐποιητική durch Ummodelung entstanden sei. — Daß die εὐκοινωνησία nicht nur 147, 7, sondern schon im ersten Teil p. 127, 7 erwähnt wird, habe ich schon betont. Fragen wir auch hier nach dem πάθος, dessen μεσότης diese Tugend ist, so können wir nur den Trieb zur Gemeinschaftsbildung jeder Art verstehen. Denn der Mensch ist, nach den Peripatetikern des Arius, von Natur ein κοινωνικὸν ζῷον (p. 120, 14). Dasselbe lehren bekanntlich auch die Stoiker und verfolgen die menschlichen Gemeinschaften von den engsten Kreisen der Ehe und Freundschaft, durch Familie, Geschlecht, Stadt, Nation bis zum weitesten Kreise der Menschheit. Diese Lehre von dem in der Natur begründeten Gemeinschaftstrieb des Menschen ist aber nicht von den Stoikern erfunden worden, so daß sie der Peripatetiker des Arius von ihnen entlehnt haben müßte, sondern ist schon aristotelisch. Der berühmte Satz des Aristoteles, daß der Mensch von Natur ein politisches Lebewesen sei, bezieht sich zwar unmittelbar nur auf eine bestimmte einzelne Gemeinschaftsform, die πόλις; aber die der πόλις in der Entwicklung vorausgehenden Gemeinschaftsformen, Familie, Geschlecht, Dorfgemeinde, werden von Aristoteles ebenfalls aus dem Naturtrieb abgeleitet. Auch die Freundschaft ist eine κοινωνία; und mit jeder der zahlreichen Arten von κοινωνία, die alle als Teile der staatlichen untergeordnet sind, ist eine Art von φιλία verbunden. Aber begrifflich ist der Gemeinschaftstrieb von dem Liebestrieb (der φίλησις) verschieden. Daß er ebenfalls der Regelung durch das μέσον πρὸς ἡμᾶς und durch eine tugendhafte ἕξις bedarf, steht nicht bei Aristoteles, ist aber eine notwendige und richtige Folgerung aus seiner Lehre. Der ἐλευθέριος ist, nach Nik. 1121 a 4, εὐκοινώνητος εἰς χρήματα. An dieser Stelle ist εὐκοινώνητος nicht Bezeichnung einer besondern selbständigen Tugend. Es wird nur konstatiert, daß der ἐλευθέριος für Gemeinschaftsformen, die sich auf Gelderwerb beziehen, ein schätzenswerter Partner ist. In seiner Kritik der platonischen

Weiber- und Kindergemeinschaft, Pol. B p. 1263 b 22, nennt Aristoteles den Zustand, in dem Weiber und Kinder nicht gemeinsamer Besitz sind, ἀκοινωνησία. Da bezeichnet also der Ausdruck nur das Nichtvorhandensein einer bestimmten, einzelnen Gemeinschaftsform. Aber von dieser aristotelischen Verwendung der Worte εὐκοινώνητος und ἀκοινωνησία ist der Weg nicht weit zu der Tugend εὐκοινωνησία bei Arius und zu ihrer ἔλλειψις, der ἀκοινωνησία. Denn diese Worte können ihrer Bildungsweise nach auch die Eigenschaft eines Menschen bezeichnen, der zum Gemeinschaftsleben geeignet oder ungeeignet ist. Die ἀκοινωνησία bezeichnet die ἕξις eines Menschen, bei dem der Gemeinschaftstrieb gar nicht oder zu wenig entwickelt ist. Daß auch eine, freilich namenlose ὑπερβολή des Gemeinschaftstriebes angenommen wird, gibt einen guten Sinn. Im B der Politik lehnt ja Aristoteles den Kommunismus ab und lehrt, daß auch der Trieb und die Liebe zum ἴδιον in der Menschennatur begründet ist: 1261 b 33 ἥκιστα γὰρ ἐπιμελείας τυγχάνει τὸ πλείστων κοινόν· τῶν γὰρ ἰδίων μάλιστα φροντίζουσιν, τῶν δὲ κοινῶν ἧττον ἢ ὅσον ἑκάστῳ ἐπιβάλλει. 1262 b 22 δύο γάρ ἐστιν ἃ μάλιστα ποιεῖ κήδεσθαι τοὺς ἀνθρώπους καὶ φιλεῖν, τό τε ἴδιον καὶ τὸ ἀγαπητόν. Tadellos kann man sich in jeder Gemeinschaftsform nur verhalten, wenn man seinen Gemeinschaftstrieb auf das beschränkt, was als gemeinsam zu behandeln das Wesen der betreffenden einzelnen Gemeinschaftsform fordert, daneben aber das eigne und fremde ἴδιον wahrt. So fügt sich die Tugend der εὐκοινωνησία, die in dieser Beziehung die richtige Mitte einzuhalten weiß, gut der peripatetischen Tugendlehre ein. Ihre Definition ist gewiß nicht aus der chrysippischen: ἐπιστήμη ἰσότητος ἐν κοινωνίᾳ abgeleitet. — Die fünfte der bei Arius der Gerechtigkeit unterstellten Tugenden, die εὐσυναλλαξία, wird definiert als ἕξις εὐλαβητικὴ τῆς ἐν τοῖς συμβολαίοις ἀδικίας, μεταξὺ ἀσυναλλαξίας οὖσα καὶ ἀνωνύμου· τὴν δὲ ἀνώνυμον κατὰ τὸ ἀκριβοδίκαιον (ἀκροδίκαιον FP, korr. Trendelenburg ex Aristotele) εἶναί πως. Das Verständnis der Gedanken, die zu der Aufstellung dieses Tugendbegriffs geführt haben, ist schwierig. Sicher scheint mir zunächst, daß die συναλλάγματα, von denen sie ihren Namen hat, mit den in der Definition genannten συμβόλαια identisch sind. Es handelt sich also bei dieser Tugend um den richtigen seelischen Habitus bezüglich des auf Geld- und Geldeswert bezüglichen Geschäftsverkehrs, der auf kontrakt-

lichen Vereinbarungen beruht. Diese sind es, die Aristoteles Nik. 1131 a 2 als ἑκούσια συναλλάγματα bezeichnet: πρᾶσις, ὠνή, δανεισμός, ἐγγύη, χρῆσις, παρακαταθήκη, μίσθωσις· ἑκούσια δὲ λέγεται, ὅτι ἡ ἀρχὴ τῶν συναλλαγμάτων τούτων ἑκούσιος. Die Freiwilligkeit ist dabei auf beide Kontrahenten zu beziehen. Wo nur der eine Teil freiwillig handelt, wie bei κλοπή, μοιχεία, ἁρπαγή, κακηγορία usw., da spricht Aristoteles von einem ἀκούσιον συνάλλαγμα. Aber da mit diesen immer ἀδικία verbunden ist, kann sich eine ἕξις εὐλαβητικὴ τῆς ἀδικίας auf sie nicht beziehen, sondern nur auf die ἑκούσια, auf die von Seiten beider Kontrahenten freiwilligen Abmachungen. Wir werden verstehen, daß sich die Tugend der εὐσυναλλαξία beim Abschluß des Kontrakts zu bewähren hat, nicht bei seiner Erfüllung. Denn der Bruch einer kontraktlichen Verpflichtung wäre ein Verstoß nicht gegen die εὐσυναλλαξία, sondern gegen die allgemeine Gerechtigkeit; und um ihn zu meiden, bedarf es keiner εὐλαβητικὴ ἕξις, keiner habituellen Behutsamkeit, sondern nur der rechtlichen Gesinnung und Vertragstreue. Die ἀδικία, die vorsichtig zu meiden der εὐσυνάλλακτος geübt ist, kann nur die ἀδικία sein, die sich schon in die Vereinbarung selbst einzuschleichen pflegt, wenn der eine Kontrahent seinen Vorteil besser wahrzunehmen weiß als der andre. Die εὐλαβητικὴ ἕξις τῆς ἐν τοῖς συμβολαίοις ἀδικίας richtet sich selbstverständlich darauf, daß durch die Vereinbarung keinem der beiden Kontrahenten ein Unrecht zugefügt wird und keiner von beiden den andern übervorteilt. Denn mag nun ich selbst oder mein Vertragspartner übervorteilt werden, in beiden Fällen ist ἡ ἐν τοῖς συμβολαίοις ἀδικία vorhanden, deren Meidung das Ziel dieser Tugend ist. Das πάθος, das durch diese Tugend geregelt wird, ist ebenso wie bei der Gerechtigkeit selbst, deren Unterart sie ist, der Erwerbs- und Besitztrieb. Denn δίκαιος ist ja nach unserm Peripatetiker, der nicht der nikomachischen, sondern der früharistotelischen Auffassung folgt, οὔτε ὁ τὸ πλεῖον ἑαυτῷ νέμων οὔτε ὁ τὸ ἔλαττον, ἀλλ᾽ ὁ τὸ ἴσον· τὸ δὲ ἴσον τὸ κατὰ τὸ ἀνάλογον, οὐ κατ᾽ ἀριθμόν (p. 141, 16 in dem sicher aus Theophrast geschöpften Abschnitt) und die δικαιοσύνη eine μεσότης ὑπεροχῆς καὶ ἐλλείψεως καὶ πολλοῦ καὶ ὀλίγου (p. 146, 11). Es zeigt sich nun, daß ἀσυναλλαξία die Unfähigkeit bezeichnet, bei Geschäftsverträgen seine berechtigten Interessen wahrzunehmen, das namenlose Gegenteil dagegen, das dem ἀκριβοδίκαιον einigermaßen ver-

wandt genannt wird (τὴν δὲ ἀνώνυμον κατὰ τὸ ἀκριβοδίκαιον εἶναί πως) diejenige seelische Disposition, die darauf ausgeht oder doch wenigstens nicht mit genügender Vorsicht meidet, bei Vertragsschlüssen sich ungerechte Vorteile zu sichern und was an sich Unrecht ist, durch den Vertrag zu geschriebenem Recht zu machen. Daß eine solche seelische Disposition mit der einigermaßen verwandt ist, die Aristoteles selbst Nik. 1138 a 1 τὸ ἀκριβοδίκαιον ἐπὶ τὸ χεῖρον genannt hatte, ergibt sich aus folgendem. Aristoteles kennt eine Tugend ἐπιείκεια (= Billigkeit), die darin besteht, auf dem Buchstaben des Gesetzes, der zu unserm Vorteil spricht, dann nicht zu bestehen, wenn er der mens legislatoris und dem φύσει δίκαιον widerspricht: καὶ ἔστιν αὕτη ἡ φύσις ἡ τοῦ ἐπιεικοῦς, ἐπανόρθωμα νόμου, ᾗ ἐλλείπει διὰ τὸ καθόλου. Da heißt es nun 1137 b 35. ὁ τῶν τοιούτων προαιρετικὸς καὶ πρακτικὸς καὶ ὁ μὴ ἀκριβοδίκαιος ἐπὶ τὸ χεῖρον, ἀλλ' ἐλαττωτικός, καίπερ ἔχων τὸν νόμον βοηθόν, ἐπιεικής ἐστι. Der ἀκριβοδίκαιος sucht also die Mängel des Gesetzesbuchstaben zu seinem Vorteil auszunützen, wo er der wahren Gerechtigkeit widerspricht. So pocht auch der ἀνώνυμος, der neben dem εὐσυνάλλακτος steht, auf den Buchstaben des privaten Vertragstextes, in dem er sich eine von dem Vertragspartner nicht bemerkte Hintertür offengelassen hat. Sein Standpunkt ist, weil er sich auf den Buchstaben der Vereinbarung und auf die freiwillige Zustimmung des andern zu diesem berufen kann, juristisch unangreifbar, nicht aber ethisch. Schon allein der Zusatz über das ἀκριβοδίκαιον zeigt, daß hinter der Definition eine durchdachte Theorie steht, die an Aristoteles anknüpft und seine Lehren, auch wo sie Eignes bietet, immer im Auge behält. Diese Theorie ist gewiß nicht von einem jüngeren Peripatetiker auf Grund der chrysippischen Definition erfunden worden, welche lautet: ἐπιστήμη τοῦ συναλλάττειν ἀμέμπτως τοῖς πλησίον. Der ἀσυνάλλακτος ist offenbar ein ἐλαττωτικός, wie der ἐπιεικής; nur mit dem Unterschied, daß er nicht, wie dieser, um der wahren Gerechtigkeit willen, sondern wegen der Schwäche seines Erwerbstriebes einen berechtigten Vorteil preisgibt.

Der σωφροσύνη sind bei Arius εὐκοσμία, εὐταξία, αὐτάρκεια untergeordnet. Die εὐκοσμία bezieht sich auf das πρέπον in der Bewegung und Haltung des Körpers. Ihre ἔλλειψις heißt ἀκοσμία, ihre ὑπερβολή ist namenlos. Man kann unter ihr nur eine allzu steife und gezwungene Körperhaltung und -bewegung verstehen.

Es handelt sich hier um ethische Forderungen, die auf der Grenze des Ethischen und Ästhetischen stehen. Denn das πρέπον ist, schon nach Aristoteles selbst Top. E p. 135 a 12, mit dem καλόν identisch: οἷον ἐπεὶ ὁ εἴπας καλοῦ τὸ πρέπον ἴδιον εἶναι αὐτὸ ἑαυτοῦ ἴδιον ἀπέδωκε (ταὐτὸν γάρ ἐστι τὸ καλὸν καὶ ⟨τὸ⟩ πρέπον), οὐκ ἂν εἴη τὸ πρέπον τοῦ καλοῦ ἴδιον. Auch das Sittliche ist nach dieser Ethik ein Schönes (καλόν = ἐπαινετόν = honestum), hier aber handelt es sich zugleich auch um das Schöne der sinnlichen Anschauung in Körperhaltung und -bewegung. Der εὔκοσμος meidet nicht nur diejenigen Haltungen und Bewegungen, die unzüchtig und unanständig und in diesem Sinne unsittlich sind, sondern auch die unschönen und der Würde des Menschen unangemessenen. Diese Tugend paßt sehr gut in eine Ethik, die, wie die peripatetische des Arius, das Streben nach Schönheit zu den eingeborenen Naturtrieben des normalen Menschen rechnet p. 123, 1: καὶ γὰρ ὅλως οὐδεὶς ἂν εὖ φρονῶν δέξαιτο ἄμορφος καὶ λελωβημένος εἶναι κατὰ τὸ εἶδος, κἂν εἰ μηδεμία μέλλοι δυσχρηστία τὸ παράπαν ἐπακολουθεῖν διὰ τὴν τοιαύτην εἰδέχθειαν, ὥστε καὶ δίχα τῆς δυσχρηστίας εὔλογον φυγὴν φαίνεσθαι τοῦ αἴσχους. Εἰ δὲ δι' αὑτὸ φευκτόν ἐστι τὸ αἶσχος, καὶ τὸ κάλλος οὐ μόνον διὰ τὴν χρείαν αἱρετόν, ἀλλὰ καὶ δι' αὑτό. Ὅτι γὰρ ἐξ αὑτοῦ προσκλητικόν ⟨τι⟩ ἔχει τὸ κάλλος, ἐμφανές· πάντας γοῦν φυσικῶς οἰκειοῦσθαι τοῖς καλοῖς χωρὶς πάσης χρείας· καὶ γὰρ πρὸς τὸ εὖ ποιεῖν αὐτοὺς καὶ εὐεργετεῖν ἑτοίμως ἔχειν· ὅθεν δὴ καὶ δοκεῖν εὐνοίας εἶναι παρασκευαστικόν· ὥστε καὶ κατὰ τοῦτον τὸν λόγον τὸ μὲν κάλλος τῶν δι' αὑτὰ αἱρετῶν ὑπάρχειν, τὸ δὲ αἶσχος τῶν δι' αὑτὰ φευκτῶν. Es ist klar, daß sich dieser Naturtrieb in erster Linie auf die von uns selbst abhängige Schönheit der Körperhaltung und -bewegung beziehen wird, und daß auch bezüglich dieses Triebes ἔλλειψις und ὑπερβολή möglich ist. Dieselbe Auffassung hat auch der Peripatetiker, dessen Lehre Cicero de finibus V (wahrscheinlich aus Antiochus) wiedergibt § 35 f.: Est autem etiam actio quaedam corporis, quae motus et status (= κινήσεις καὶ σχέσεις) naturae congruentes tenet (= ἕξις τηρητική); in quibus si peccetur distortione et depravatione quadam ac motu statuve deformi, ut si aut manibus ingrediatur quis aut non ante, sed retro, fugere plane se ipse et hominem exuens ex homine naturam odisse videatur. Quamobrem etiam sessiones quaedam et flexi fractique motus, quales protervorum hominum aut mollium esse solent, contra naturam sunt, ut, etiamsi animi

vitio id eveniat, tamen in corpore immutari hominis natura videatur. 36. Itaque e contrario moderati aequabilesque habitus affectiones ususque corporis apti esse ad naturam videntur. Was hier geschildert wird, ist der Naturtrieb, der von der Vernunft geregelt die Tugend der εὐκοσμία begründet. Auch für Cicero ist dies altperipatetische Lehre. Denn er gibt ja ausdrücklich an, außer Aristoteles nur Theophrast seiner Darstellung zugrunde gelegt zu haben. Daß die Stoiker dieselbe Tugend, die bei den Peripatetikern εὐκοσμία heißt, κοσμιότης nennen, ist sehr merkwürdig. Zur Zeit der alten Peripatetiker hätte man sie so nicht nennen können, weil κοσμιότης seit Plato etwas andres bedeutete und mit der σωφροσύνη selbst identisch war, also nicht zugleich diese ihre Spezialisierung bezeichnen konnte. Die zweite Unterart der σωφροσύνη bei Arius, die εὐταξία, wird definiert als ἕξις στοχαστικὴ τοῦ περὶ τάξιν καλοῦ, μεταξὺ ἀταξίας οὖσα καὶ ἀνωνύμου. Auf den ersten Blick bemerkt man die große Ähnlichkeit dieser Definition mit der der allgemeinen ethischen Tugend p. 145, 12 = ἕξις προαιρετικὴ τῶν μέσων ἡδονῶν τε καὶ λυπῶν, στοχαστικὴ τοῦ καλοῦ ᾗ καλόν. Der Ausdruck στοχάζεσθαι (= zielen) wird schon von Aristoteles selbst oft gebraucht, um das Verhältnis des Menschen zu dem höchsten maßgebenden Gesichtspunkt seines Handelns, zu seinem σκοπός oder τέλος auszudrücken. Das καλόν ist das τέλος der Tugend Nik. 1115 b 13. 1120 a 23. Darum finden wir in den aristotelischen Definitionen der einzelnen Tugenden oft den Zusatz τοῦ καλοῦ ἕνεκα. Die Tugend ist στοχαστικὴ τοῦ τέλους μᾶλλον ἢ τῶν πρὸς τὸ τέλος· ἀρετῆς δέ γ' ἐστὶ τέλος τὸ καλόν. M. Mor. 1190 a 27. Da dieses ethische καλόν immer ein μέσον ist, so ist die Tugend στοχαστικὴ τοῦ μέσου. Nik. 1106 b 15. 28. 1109 a 22. στοχαστικός ist das Gegenteil zu εὐλαβητικός in der Definition der εὐσυναλλαξία. Wenn als das τέλος der εὐταξία angegeben wird: τὸ περὶ τάξιν καλόν, so erinnern wir uns, daß nach Met. 1078 a 36 (τοῦ καλοῦ εἴδη μέγιστα τάξις καὶ συμμετρία καὶ τὸ ὡρισμένον. Vgl. Pol. 1326 a 33. Poët. 1450 b 37) τάξις eine der drei Hauptarten des Schönen ist. Es ist wichtig, daß die Definition der εὐταξία nicht die τάξις als solche, sondern τὸ περὶ τάξιν καλόν als τέλος angibt. Es könnte jemand ordnungsliebend sein lediglich um des praktischen Nutzens willen, den ihm die Ordnung bringt. Das wäre noch nicht die wahre Tugend. Da nun der Ordnungstrieb hiernach an sich ein idealer

Trieb ist, weil er mit dem Streben nach dem Schönen identisch ist, so könnte man sich wundern, daß nicht nur seine ἔλλειψις, sondern auch seine ὑπερβολή als ein Fehler angesehen wird und daß auch auf diesen idealen Trieb das Prinzip der μεσότης angewendet wird. Aber man muß bedenken, daß die Ordnung nur eines der εἴδη des Schönen ist und daher eine Übertreibung darin gefunden werden kann, wenn die Ordnung einseitig auf Kosten anderer εἴδη des Schönen erstrebt wird. Diese ὑπερβολή ist namenlos. Die chrysippische Definition der εὐταξία = ἐπιστήμη τοῦ πότε πρακτέον καὶ τί μετὰ τί, καὶ καθόλου τῆς τάξεως τῶν πραγμάτων, mit der die bei Andronicus und Clemens sachlich übereinstimmen, beruht auf einer ganz verschiedenen Auffassung dieser Tugend. Sie beschränkt sie auf die Ordnung der zeitlichen Folge unserer Handlungen, also auf ein ganz enges und spezielles Wirkungsbereich, während die peripatetische εὐταξία ein weit umfassenderer Begriff ist. Es ist auch in diesem Falle ganz undenkbar, daß die peripatetische Begriffsbildung und Definition aus der stoischen durch nachträgliche Ummodelung entstanden sei. — Sehr überraschend ist für den Leser, der von den aristotelischen Ethiken herkommt, unter den Arten der σωφροσύνη auch die Genügsamkeit (αὐτάρκεια) mit aufgezählt zu finden, eine Tugend, deren Betätigung Mangel an jenem äußeren Güterbesitz voraussetzt, ohne den nach Aristoteles der Mensch nicht glückselig sein kann. Aristoteles hatte den für die Glückseligkeit des Menschen bedrohlichen Fall äußerster Ungunst der Tyche wohl gestreift, wenn er Nik. A cp. 11 p. 1100 b ausführte, daß der Tugendhafte τὰς τύχας οἴσει κάλλιστα καὶ πάντῃ πάντως ἐμμελῶς ὅ γ' ὡς ἀληθῶς ἀγαθὸς καὶ ‚τετράγωνος ἄνευ ψόγου‘ und daß auch unter schwierigen äußeren Verhältnissen ὅμως καὶ ἐν τούτοις διαλάμπει τὸ καλόν, ἐπειδὰν φέρῃ τις εὐκόλως πολλὰς καὶ μεγάλας ἀτυχίας μὴ δι' ἀναλγησίαν, ἀλλὰ γεννάδας ὢν καὶ μεγαλόψυχος. — τὸν γὰρ ὡς ἀληθῶς ἀγαθὸν καὶ ἔμφρονα πάσας οἰόμεθα τὰς τύχας εὐσχημόνως φέρειν καὶ ἐκ τῶν ὑπαρχόντων ἀεὶ τὰ κάλλιστα πράττειν; aber genauer hatte er nicht ausgeführt, wie sich in Not und Mangel die Tugendübung gestalten müßte: der καλὸς βίος, der möglich ist, auch wenn der εὐδαίμων βίος unmöglich geworden ist. Diese Eventualität hat, wie wir aus Arius ersehen, Theophrast gründlicher behandelt und in Verfolgung dieses Gedankenganges Tugenden wie die αὐτάρκεια, die εὐψυχία, die φιλοπονία eingeführt,

die alle drei das Verhalten des von Mangel, Gefahren und Mühsal bedrängten Menschen betreffen. Die αὐτάρκεια, von der Aristoteles in ganz anderm Sinne gesprochen hatte und die bei ihm niemals eine einzelne ethische Tugend bedeutet, war nun, bei seinem Nachfolger, eine solche geworden, eine ἕξις ἀρκουμένη τοῖς τυχοῦσι μετὰ ἐλευθεριότητος, μεταξὺ πτωχείας οὖσα καὶ πολυτελείας, also ein seelischer Habitus, der sich mit Nahrung, Kleidung, Wohnung, wie sie ihm das Schicksal gönnt, zu bescheiden weiß, ohne dabei seine innerliche Vornehmheit zu verlieren und in die sittlichen Fehler zu verfallen, die nach aristotelischer Lehre bittere Armut bei den gewöhnlichen Menschen nach sich zu ziehen pflegt. Unter πτωχεία kann in der Definition nur ein seelischer Habitus verstanden werden, dem unter dem Druck der Armut die ἐλευθεριότης verlorengegangen ist. Die Definition bei Andronicus und Clemens: ἕξις ἀρκουμένη· οἷς δεῖ καὶ δι' αὑτῆς ποριστικὴ τῶν πρὸς τὸ ζῆν καθηκόντων (bei Clemens: τῶν πρὸς τὸν μακάριον συντελούντων βίον), die nicht chrysippisch, aber doch vielleicht stoisch ist, ist durch drei Abänderungen aus der peripatetischen entstanden. Erstens ist das Objekt zu ἀρκουμένη, τοῖς τυχοῦσι, durch οἷς δεῖ ersetzt, wodurch die Beziehung auf die Ungunst der τύχη weggefallen ist und es nun als Forderung der Tugend erscheint, sich mit dem Nötigen zu begnügen (οἷς δεῖ = τούτοις ὧν δεῖ, nicht οἷς δεῖ ἀρκεῖσθαι; denn letzteres wäre nichtssagend und würde keine αὐτάρκεια, im sokratisch-stoischen Sinne, wie sie hier gemeint ist, begründen). Zweitens ist der Zusatz μετ' ἐλευθεριότητος, der grade den Kernpunkt der peripatetischen Definition bildete, und damit die ihr eigentümliche aristokratische Auffassung getilgt. Drittens ist in das Wesen dieser ἕξις die Fähigkeit mit einbezogen, sich durch sich selbst das zum Lebensunterhalt Erforderliche zu beschaffen, eine Fähigkeit, die zwar die Autarkie des Weisen, als völlige Unabhängigkeit von den Launen des Schicksals vollendet, aber nicht mehr eine μεσότης auf dem Gebiete des Ethos ist. Die Definitionen der λιτότης = ἕξις ἀρκουμένη τοῖς παροῦσιν und εὐτέλεια = ἕξις ἀνυπέραρτος ἐν δαπάναις καὶ παρασκευαῖς bei Andronicus περὶ παθῶν p. 23 Schuchardt erinnern auch an die peripatetische Definition der αὐτάρκεια bei Arius (letztere als Gegensatz seiner πολυτέλεια), aber sie haben kein ein bestimmtes Schuldogma kennzeichnendes Merkmal.

Von den Definitionen der beiden Unterarten der ἀνδρεία ist die der εὐψυχία = ἕξις ἀήττητος ἐν δεινῶν ὑπομοναῖς, μεταξὺ ⟨οὖσα⟩ ἀψυχίας καὶ ἀρειμανιότητος wegen des späten und seltenen Wortes ἀρειμανιότης verdächtig, das sonst erst bei Plutarch vorzukommen scheint und hier das zu bezeichnen scheint, was Aristoteles βαρβαρικὴ ἀνδρεία genannt hatte. Eud. 1229 b 26 οὔτ' εἴτις ὑπομένοι τὰ φοβερὰ δι' ἄγνοιαν ἀνδρεῖος, — — οὔτ' εἰ γιγνώσκων ὅσος ὁ κίνδυνος, διὰ θυμόν, οἷον οἱ Κελτοὶ πρὸς τὰ κύματα ὅπλα ἀπαντῶσι λαβόντες· καὶ ὅλως ἡ βαρβαρικὴ ἀνδρεία μετὰ θυμοῦ ἐστίν. Diese Bedeutung hat ἀρειμάνιος bei Plut. de Rom. fortuna 321 F, wo er sagt, Rom hätte nicht fortbestehen können, wenn es zur Zeit Numas ein Porsenna angegriffen hätte, ἤ τις ἐκ Μαρσῶν ἀποστὰς ἀρειμάνιος δυνάστης ἢ Λευκανός. Und Eroticus 758 F zählt er unter die gottgesandten μανίαι, die er, an Platos Phaidros anknüpfend, als Parallelen zu der erotischen nennt, auch ἡ ἀρειμάνιος αὕτη λεγομένη καὶ πολεμική (scil. μανία). Es gibt also eine ἀρειμάνιος μανία, die sich als rasende Wildheit im Kampfe äußert und als Besessenheit durch den Gott Ares aufgefaßt wird. Obgleich die dieser Deutung offenbar zugrunde liegende Etymologie (ἀρειμάνιος von Ἄρης und μανία = ἀρειμανής) nicht richtig sein kann und die Abkunft des Adjektivs ἀρειμάνιος von dem gleichlautenden Namen des bösen Gottes der zoroastrischen Religion (den Aristoteles frgm. 6 Rose erwähnt) als sicher gelten darf, und obgleich wir nicht erklären können, wie ein Altperipatetiker dazu gekommen sein mag, die Kriegsraserei mit einem auf die persische Religion anspielenden Ausdruck ἀρειμανιότης zu nennen (wobei sicher die falsche Etymologie von Ἄρης und μανία mitwirkte), so können wir doch m. E. es nicht für unmöglich erklären, daß irgendeine eindrucksvolle Schilderung der zoroastrischen Religion, in der kriegerische Raserei als Besessenheit durch Areimanios geschildert wurde, schon den ältesten Peripatetikern diesen Ausdruck nahegelegt haben könnte. Aristoteles kennt Top. β 112 a 34 εὔψυχος nur als Synonym von ἀνδρεῖος und gebraucht ἄψυχος nicht nur für ‚unbeseelt, leblos', sondern auch für ‚mutlos, feig', aber nur von Tieren (hist. anim. 610 a 21). Das sokratisch-platonische τὰ δεινά für furchtweckende Dinge ist bei Aristoteles im allgemeinen in seinen Erörterungen über die Tapferkeit, durch τὰ φοβερά ersetzt; nur Nik. 1115 a 24 περὶ ποῖα οὖν τῶν φοβερῶν ὁ ἀνδρεῖος; ἢ περὶ τὰ μέγιστα; οὐθεὶς γὰρ ὑπο-

μενετικώτερος τῶν δεινῶν steht es in diesem Sinne, als Objekt zu ὑπομενετικός, wie in der Definition der εὐψυχία zu ὑπομοναί. Das Verbum ὑπομένειν gebraucht Aristoteles in diesem Sinne sehr häufig in seinen Abhandlungen über die Tapferkeit. Die ἀήττητος ἕξις erinnert an Eud. 1229 a 27 (nach Aufzählung der von der wahren verschiedenen Tapferkeitsarten): ὅμως δὲ μάλιστα φυσικὴ ἡ τοῦ θυμοῦ· ἀήττητον γὰρ ὁ θυμός, und an Pol. 1328 a 7: ἀρχικὸν γὰρ καὶ ἀήττητον ὁ θυμός. — Die andere bei Arius der ἀνδρεία unterstellte Tugend und die letzte der ganzen Reihe der ὑποτεταγμέναι ist die φιλοπονία. Diese kommt bei Aristoteles in seinem Tugendkatalog nicht vor, aber Eud. 1222 a 22 ff., wo erörtert wird, warum in manchen Fällen die ὑπερβολή, in manchen die ἔλλειψις mehr zu der Tugend und μεσότης in Gegensatz zu stehen scheint, daß nämlich ὁτὲ μὲν θᾶττον ἂν μεταβαίη ἀπὸ τῆς ὑπερβολῆς ἐπὶ τὴν μέσην ἕξιν, ὁτὲ δ' ἀπὸ τῆς ἐλλείψεως, ἧς ⟨ὃς⟩ πλέον ἀπέχει, οὗτος δοκεῖ ἐναντιώτερος εἶναι, da wird als Beispiel die Leibespflege gewählt, bei der bezüglich der πόνοι das Zuviel, bezüglich der Nahrungsaufnahme das Zuwenig dem richtigen hygienischen Verhalten ähnlicher und deshalb das Zuwenig an πόνοι und das Zuviel an Nahrungsaufnahme als die κατ' ἐξοχήν unhygienischen Verhaltungsweisen erscheinen: οἷον καὶ περὶ τὸ σῶμα ἐν μὲν τοῖς πόνοις ὑγιεινότερον ἡ ὑπερβολὴ τῆς ἐλλείψεως καὶ ἐγγύτερον τοῦ μέσου, ἐν δὲ τῇ τροφῇ ἡ ἔλλειψις ⟨τῆς⟩ ὑπερβολῆς· ὥστε καὶ αἱ προαιρετικαὶ ἕξεις· ⟨κ⟩αὶ φιλογυμναστικ⟨οὶ κ⟩αὶ φιλοϋγιεῖς μᾶλλον ἔσονται καθ' ἑκατέραν τὴν αἵρεσιν ἔνθα μὲν οἱ πολυπονώτεροι, ἔνθα δ' οἱ ὑποστατικώτεροι, καὶ ἐναντίος τῷ μετρίῳ καὶ τῷ ὡς ὁ λόγος ἔνθα μὲν ὁ ἄπονος καὶ οὐκ ἄμφω, ἔνθα δὲ ὁ ἀπολαυστικὸς καὶ οὐχ ὁ πεινητικός. συμβαίνει δὲ τοῦτο, διότι ἡ φύσις εὐθὺς οὐ πρὸς ἅπαντα ὁμοίως ἀφέστηκε τοῦ μέσου, ἀλλ' ἧττον μὲν φιλόπονοι ἐσμέν, μᾶλλον δ' ἀπολαυστικοί. ὁμοίως δὲ ταῦτ' ἔχει καὶ περὶ ψυχῆς. Hier bezeichnet φιλόπονος gewiß nicht eine Tugend und μεσότης, sondern man kann ἧττον, folglich auch μᾶλλον φιλόπονος τοῦ μέσου sein. Die Besitzer der μέσαι ἕξεις sind als φιλογυμναστικός und φιλοϋγιής bezeichnet, jenes bezüglich der πόνοι, dieses bezüglich der τροφή. Es sind dies zwar προαιρετικαὶ ἕξεις und μεσότητες, aber als ethische Tugenden sie anzusehen, liegt dem Aristoteles trotzdem ganz fern, weil sie es mit dem Körper, nicht mit der Seele zu tun haben. Das sieht man deutlich daraus, daß die ganze Erörterung über die Leibespflege, als bloßer Vergleich mit dem leiblichen Leben, mit den

Worten: οἷον καὶ περὶ τὸ σῶμα eingeführt und mit den Worten: ὁμοίως δὲ ταῦτ' ἔχει καὶ περὶ ψυχῆς abgeschlossen wird. Aber es waren in dieser Stelle Voraussetzungen gegeben, auf Grund deren man durch Weiterspinnen zu einer ethischen Tugend φιλοπονία gelangen konnte. Die ἕξις προαιρετική und die μεσότης waren gegeben, desgleichen der Name φιλοπονία, der freilich bei Aristoteles nicht die μεσότης bezeichnete. Die fehlende Beziehung auf das Ethische wurde durch den Zusatz ἐξεργαστικὴ τοῦ καλοῦ in die Definition hineingebracht. Denn Mühen nicht auszuweichen (sie nicht zu scheuen), wenn es gilt, das Schöne zu verwirklichen, ist wirklich eine ethische Tugend und, weil es sich um θαρρεῖν τοὺς πόνους handelt, eine Art der Tapferkeit. Aber es ist in den aristotelischen Ethiken außerdem noch ein anderer Anknüpfungspunkt für die Syzygie φιλοπονία μαλακία ματαιοπονία des Arius vorhanden. Die μαλακία, hier die ἔλλειψις der φιλοπονία, begegnet in den Ethiken als der καρτερία entgegengesetzter Fehler. M. Mor. 1202 b 34 ἡ μὲν γὰρ μαλακία ἐστίν κα ὁ μαλακὸς ὁ μὴ ὑπομένων πόνους. Nik. 1150 a 33 f. Aber da die καρτερία bei Aristoteles ebensowenig wie die ihr nahverwandte ἐγκράτεια eine ethische Tugend ist, so hat sie nicht ἔλλειψις und ὑπερβολή, sondern eben nur einen Fehler, die μαλακία, als Gegensatz. Bei Arius ist die μαλακία zur ἔλλειψις geworden, der die ματαιοπονία als ὑπερβολή gegenübertritt, weil an Stelle der καρτερία die φιλοπονία getreten ist, eine ethische Tugend und μεσότης. Während die καρτερία nach Aristoteles ihr Wesen nur im ἀντέχειν (= μὴ ἡττᾶσθαι) hat (Nik. a. a. O. ἕτερον δὲ τὸ ἀντέχειν καὶ κρατεῖν, ὥσπερ καὶ τὸ μὴ ἡττᾶσθαι τοῦ νικᾶν), enthält die φιλοπονία, außer dem Merkmal ἀνένδοτος πόνοις, das diesem μὴ ἡττᾶσθαι genau entspricht, das weitere Merkmal: ἐξεργαστικὴ τοῦ καλοῦ, durch das es zur ethischen Tugend wird, weil nun eine προαίρεσις vorhanden ist, die der natürlichen Scheu des Menschen vor dem πόνος nach unten und nach oben die richtigen Grenzen zieht, so daß er nur ὅτε καὶ οὗ καὶ ὡς καὶ οὗ ἕνεκα δεῖ, nämlich τοῦ καλοῦ ἕνεκα die Mühen auf sich nimmt. Bei Chrysipp begegnet uns sowohl die καρτερία wie die φιλοπονία, jene als ἐπιστήμη ἐμμενητικὴ τοῖς ὀρθῶς κριθεῖσι, diese als ἐπιστήμη ἐξεργαστικὴ τοῦ προκειμένου, οὐ κωλυομένη διὰ πόνον. Die Abhängigkeit der letzteren Definition von der peripatetischen zeigt sich in dem Ausdruck ἐξεργαστική. Daß aber das Wissen um die mit Mühen verbundene Aus-

arbeitung eines Vorhabens nur dann eine Tugend sein kann, wenn dieses Vorhaben selbst schön ist, hat Chrysipp in seiner Definition auszudrücken nicht für nötig befunden.

Ich darf nunmehr als Ergebnis der Untersuchung des ganzen Abschnitts über die ὑποτεταγμέναι ἀρεταί feststellen, daß nicht die in ihm enthaltenen Definitionen aus Chrysipp entlehnt, beziehungsweise umgemodelt sind, sondern umgekehrt, und da in ihnen fast durchweg Anknüpfen an aristotelische Lehren nachweisbar ist, nichts dagegen spricht, sie dem Theophrast zuzuschreiben. Den auf diesen folgenden kurzen Absatz über die καλοκἀγαθία haben wir schon als aristotelisch erkannt und sind damit bis zum Ende von B β gelangt. Es bleibt mir also nur noch B γ zu untersuchen, d. h. die Ökonomik und Politik p. 147, 26—152, 25. Ich glaube aber hier von erneuter Untersuchung dieses Abschnitts absehen zu dürfen, weil das von Spengel Münch. Akad. Sitzungsber. XXXI p. 262 ausgesprochene und von Henkel Zur Politik des Aristoteles Stendal Progr. 1875 p. 10 f. näher begründete Urteil, daß dieser Abschnitt aus der aristotelischen Politik seinen Inhalt schöpfe und nur in einigen Nebenpunkten von ihr abweiche, meine These, die den Gesamtcharakter der Ariusepitome betrifft, wenigstens für diesen Teil derselben bestätigt und auch von den Vertretern der herrschenden Ansicht anerkannt ist. Vgl. Diels Doxogr. p. 71: praeterquam quod extremam de politicis partem ab Aristotele proximam esse concedunt. Wachsmuth in der adnotatio zu Stob. ecl. II 147, 26. Ich darf mich daher gleich dem Teil A zuwenden, d. h. der Partie vom Anfang bis p. 128, 9, der von den Vertretern der herrschenden Ansicht seit Meurers Abhandlung ‚Peripateticorum philosophia moralis secundum Stobaeum' (Weimar 1859) auf Antiochus zurückgeführt wird, während der bisher von mir untersuchte Teil B aus verschiedenen andern Quellen soll zusammengestoppelt sein. Diels Doxogr. p. 72: maxime arridet Meureri sententia, qui medium quodammodo feriens priora Antiocho adscripsit, cetera ex variis variae aetatis scriptoribus consuta esse existimavit. Unter ‚priora' ist hier der Teil A bis p. 128, 9 zu verstehen. Während Strache über diese Beschränkung des antiochischen Urheberrechtes auf den Teil A weit hinausgeht und auch den größten Teil von B für antiochisch hält, was durch unsere bisherige Untersuchung

als widerlegt gelten darf, setzt also Meurer, unter Zustimmung von H. Diels, die Grenze zwischen dem aus Antiochus und den aus andern Quellen geschöpften Exzerpten bei p. 128, 9 an. Daß der auf diesen Grenzpunkt folgende Teil B nicht ein Sammelsurium von Erzerpten verschiedener Herkunft, sondern eine planmäßig aufgebaute und in sich geschlossene, systematische Darstellung ist, das hat unsere bisherige Untersuchung bewiesen. Sollten wir glauben, daß der Teil A nicht zu dieser systematischen und in allen Einzelheiten aus Aristoteles und Theophrast geschöpften Darstellung ursprünglich zugehörig sei, so müßte uns bewiesen werden, daß er dem Teil B widerspricht oder doch zum mindesten ohne inneren Zusammenhang neben ihm steht. Das Gegenteil ist aber der Fall. Ich habe mehrfach Veranlassung gehabt, in der Analyse des Teiles B auf den inneren Zusammenhang mit A hinzuweisen, und diese Zusammenhänge betrafen grade die kennzeichnendsten Lehrpunkte, wie das Verhältnis des glückseligen zum schönen Leben, die Art des Zusammenwirkens der drei Güterklassen zur Glückseligkeit, den Verlust der Glückseligkeit, den Selbstmord, die starke Betonung des Gemeinschaftslebens, die Einführung des καθῆκον und des κατόρθωμα, die Annahme eines Mittelzustandes einerseits zwischen Tugend und Laster, andrerseits zwischen Glückseligkeit und Unglückseligkeit usw. An der Stelle aber, wo nach Meurer und Diels der Quellenwechsel stattfinden soll, besteht zwischen dem Vorausgehenden und dem Folgenden ein tadelloser Zusammenhang, der schwerlich durch Aneinanderrückung von Exzerpten verschiedener Schriftsteller aus verschiedenen Zeiten entstanden sein kann. In dem Abschnitt nämlich, der dem vermeintlichen Grenzpunkt bei p. 128, 9 unmittelbar vorausgeht, p. 127, 3—128, 8 wird die Unentbehrlichkeit der Tugend für die Wahl (αἵρεσις), die Aneignung (κτῆσις) und den Gebrauch (χρῆσις) der zur Glückseligkeit erforderlichen Güter geschildert. Wer die Tugenden vernachlässigt, der verfehlt das Richtige (ἁμαρτάνει) in allen drei Beziehungen, in der αἵρεσις, in der κτῆσις und in der χρῆσις: wer sie besitzt, der trifft, wieder in allen drei Beziehungen, das Richtige (κατορθοῦσιν οἱ σπουδαῖοι). Die richtige αἵρεσις ist bedingt durch das richtige Unterscheidungsvermögen (κρίσις) zwischen dem Guten und dem Nichtguten, dem weniger Guten und dem Besseren. Weil sie hierbei Führerin sein soll, darf die Tugend

nicht ἄκριτος, nicht ohne κρίσις sein. Die richtige Aneignung (κτῆσις) der Güter ist bedingt durch den τρόπος; es ist nicht leicht zu sagen, ob damit der τρόπος als sittlicher Charakter gemeint ist oder, was mir viel wahrscheinlicher ist, der τρόπος τῆς κτήσεως, also das ὅθεν χρὴ καὶ ὅπως χρὴ καὶ ἐφ' ὅσον χρὴ κτήσασθαι. Man muß sich, bevor man zur Aneignung schreitet, über den richtigen τρόπος derselben klar geworden sein (προδιαλαβεῖν). Dies aber ist Sache der προαίρεσις. Darum darf die Tugend nicht ἀπροαίρετος sein. Die richtige χρῆσις aber der Güter, die wir bereits besitzen, ist bedingt durch die Fähigkeit, im eigenen Genuß derselben das rechte Maß (das σύμμετρον) einzuhalten, und bei der Zuwendung derselben an andre der Würdigkeit Rechnung zu tragen (τὸ κατ' ἀξίαν φυλάττειν). Diese Fähigkeit, die auch in der Tugend enthalten ist und sie erst praktisch macht (sie darf ja nicht ἄπρακτος sein), wird hier nicht benannt; ihr Fehlen aber heißt ἀμαθία. So werden also hier an der Tugend drei Leistungen unterschieden, durch die sie das Leben des Menschen regelt und zu seiner Glückseligkeit beiträgt. Bei allen drei Leistungen kommt der φρόνησις die Führung zu (ἐξάρχει τῶν αἱρετῶν καὶ φευκτῶν καὶ πρακτῶν καὶ οὐ πρακτῶν καὶ τῶν μᾶλλον καὶ ἧττον), während jede der einzelnen (ethischen) Tugenden sich auf ihr Sondergebiet beschränkt. Die Tugenden bilden einen göttlichen Reigen (θεῖος χορός), in dem unter der einheitlichen Leitung der φρόνησις als des κορυφαῖος, jede einzelne, als Tänzerin, die ihr zukommenden Bewegungen ausführt. Mit dieser Erörterung sind wir bis zu dem Grenzpunkt p. 128, 9 gelangt, wo die herrschende Ansicht Quellenwechsel annimmt. Aber es leuchtet ein, daß die auf den Grenzpunkt folgende Wesensbestimmung der Tugend als διάθεσις, καθ' ἣν ἄριστα διάκειται τὸ ἔχον oder als τὸ ἄριστα διατιθέν (so ist p. 128, 16 zu schreiben) aus der dem Grenzpunkt vorausgehenden, eben wiedergegebenen Darlegung organisch herauswächst. Denn wenn die Tugend, wie wir gehört haben, das κατορθοῦν sowohl bei der Auswahl, wie bei der Aneignung und beim Gebrauch der Güter bewirkt, so ist sie in der Tat das ἄριστα διατιθὲν τὸν ἔχοντα, da diese drei Leistungen zusammengenommen die Gesamtleistung darstellen, die dem Menschen aufgegeben ist, das gute und schöne Leben. Wie die ἀρετή des Schusters diejenige διάθεσις ist, durch die er den besten Schuh zustande zu bringen vermag und die ἀρετή

des Baumeisters diejenige, durch die er zum Bauen eines schönen Hauses am besten disponiert ist, so ist die Tugend des Menschen diejenige διάθεσις, durch die er die Aufgabe des Menschen, ein schönes und gutes Leben, am besten zu erfüllen vermag. Es ist klar, daß von der Tugend hier nicht um ihrer selbst willen (etwa um ihre psychologische Entstehung zu erklären) die Rede ist, sondern wie in dem vorausgehenden Abschnitt (vor dem Grenzpunkt) lediglich um ihrer Bedeutung für die Eudämonie willen, deren wichtigster Bestandteil sie selbst ist und deren übrige Bestandteile auszuwählen, anzueignen und zu gebrauchen, wie es sich gehört, nur sie allein fähig ist. Die folgende Erörterung über λόγος und πάθος p. 128, 17—25, die beiläufig die Begriffe der ἐγκράτεια und ἀκρασία einführt, steht hier nicht um dieser willen, sondern als Vorbereitung für die p. 128, 27—129, 6 folgende Begriffsbestimmung des αἱρετόν = ἀγαθόν. Denn die Definition αἱρετόν = τὸ ὁρμὴν ἐφ' ἑαυτὸ κινοῦν, ὅταν ὁ λόγος σύμψηφος ᾖ beruht auf der Unterscheidung von λόγος und πάθος (sofern die ὁρμή ein πάθος ist) und der Auffassung der Tugend als der ἀμφοῖν ἁρμονία καὶ συμφωνία. Diese συμφωνία ist eben vorhanden, ὅταν ὁ λόγος τῇ ὁρμῇ σύμψηφος ᾖ. Der Begriff des αἱρετόν = ἀγαθόν aber mußte hier bestimmt und in die beiden Arten καλά und ἀναγκαῖα eingeteilt werden, weil diese Einteilung in der folgenden Darlegung über die Eudämonie von 129, 19 an verwertet werden sollte. Diese ganze Erörterung ist also planmäßig aufgebaut. Nur durch die wiederholte Kürzung, die der ursprüngliche Text erlitten hat, ist der innere Zusammenhang verdunkelt. Der ganze Gedankengang strebt hier der Eudämonie zu, und zwar schon von p. 126, 12 an, wo zum erstenmal der Begriff der Eudämonie als des τέλος eingeführt wird. Die ganzen folgenden Erörterungen bis p. 137, 14, wo der Verfasser zu dem Kapitel über die ethischen Tugenden übergeht, gehört zu dem Kapitel περὶ εὐδαιμονίας. Allerdings ist p. 127, 2 vor den Worten τούτων δὴ τοῦτον τὸν λόγον ἐχόντων durch ungeschickte Kürzung, mag nun Arius oder, wie ich für wahrscheinlicher halte, Stobaeus der Schuldige sein, eine offenbare Unterbrechung der Gedankenkontinuität vorhanden. Denn aus dem, was jetzt vorausgeht, p. 126, 12—127, 2, könnte keinesfalls das Zustandekommen der εὐεργεσία, χάρις, φιλανθρωπία und all der andern hier aufgezählten schönen Dinge erklärt und abgeleitet werden, sondern nur aus dem Gedanken, daß das

menschliche Gemeinschaftsleben, in dem sich alle die hier aufgezählten schönen Dinge durch die Tugend entwickeln können, eben darum das natürliche Betätigungsgebiet der Tugend sei. Die Liebesbetätigung im menschlichen Gemeinschaftsleben sollte als wichtigster Teil der Tugendbetätigung und damit auch der Glückseligkeit erwiesen werden. Durch den Nachweis dieses großen Zusammenhanges, der über den Grenzpunkt p. 128, 9 hinwegreicht, ist die Annahme eines Quellenwechsels zwischen den Teilen A und B widerlegt. Alles spricht vielmehr dafür, daß dieser ganze lange Abschnitt über die Glückseligkeit ein Exzerpt aus Theophrasts Schrift περὶ εὐδαιμονίας ist. Denn in den früher von mir untersuchten späteren Partien dieses Abschnittes haben sich deutliche Spuren des spezifisch theophrastischen Pessimismus bezüglich der Abhängigkeit des menschlichen Glückes von der Tyche nachweisen lassen. Aus derselben Schrift müssen also auch die früheren Partien dieses in sich zusammenhängenden Abschnittes von 126, 12 an abgeleitet werden. Aber auch der Anfang des Teiles A, p. 116, 19—118, 6 ist unverkennbar aus denselben Quellen abgeleitet wie der Teil B. Satz für Satz kann man den Inhalt dieser Einleitung als abgeleitet aus Stellen der aristotelischen Ethiken erweisen; und von dieser Einleitung aus wird der Leser in klarem Gedankenzusammenhang ohne Sprung hinübergeleitet zu dem Abschnitt p. 118, 5 bis 123, 27, in dem man von jeher die eklektische Verfälschung der altperipatetischen Lehre durch Antiochus wegen der großen Ähnlichkeit mit Cicero de fin. V für handgreiflich gegeben hielt und der aus diesem Grunde für die ungünstige Beurteilung der Ariusepitome als Quelle altperipatetischer Lehre von jeher Ausgangspunkt und Hauptstütze bildete. Ich will zunächst zeigen, daß die Einleitung des Teiles A nicht minder als der Teil B beanspruchen darf, als echte aristotelische Lehre zu gelten, und daß nichts in ihr enthalten ist, was uns zu der ungeheuerlichen Annahme nötigen könnte, Arius habe seine Leser betrogen, indem er ihnen statt Brot Steine, statt Aristoteles und Theophrast Antiochus darreichte.

Arius p. 116, 19 Τὸ μὲν οὖν ἦθος τοὔνομα λαβεῖν φησιν ἀπὸ τοῦ ἔθους· ὧν γὰρ ἐκ φύσεως ἔχομεν ἀρχὰς καὶ σπέρματα, τούτων τὰς τελειότητας περιποιεῖσθαι τοῖς ἔθεσι καὶ ταῖς ὀρθαῖς ἀγωγαῖς· δι' ὃ καὶ τὴν ἠθικὴν ἐθικὴν εἶναι καὶ περὶ μόνα τὰ ζῷα γίνεσθαι καὶ μάλιστα

περὶ ἄνθρωπον. Τὰ μὲν γὰρ λοιπὰ (scil. ζῷα) ἐθισθέντα οὐ λόγῳ, ἀλλὰ τῇ ἀνάγκῃ γίνεσθαι ποιὰ ἄττα, τὸν δ᾽ ἄνθρωπον τῷ λόγῳ πλαττόμενον, ἐκ τοῦ ἐθισμοῦ ⟨τοῦ ἀλόγου⟩ μέρους τῆς ψυχῆς διακειμένου κατὰ τὸν λόγον. Ἄλογον δὲ λέγεσθαι ψυχῆς μέρος οὐ τὸ καθάπαξ ἄλογον, ἀλλὰ τὸ οἷόντε πείθεσθαι τῷ λόγῳ, ὁποῖόν ἐστι τὸ παθητικόν, τοῦτο καὶ τῆς ἀρετῆς δεκτικόν. Hiermit vergleiche man folgende Stellen der aristotelischen Ethiken: M. Mor. 1186 a 1 τὸ γὰρ ἦθος ἀπὸ τοῦ ἔθους ἔχει τὴν ἐπωνυμίαν· ἠθικὴ γὰρ καλεῖται διὰ τὸ ἐθίζεσθαι. Eud. 1220 a 39 ἐπεὶ δ᾽ ἐστὶ τὸ ἦθος (ὥσπερ καὶ τοὔνομα σημαίνει ὅτι ἀπὸ ἔθους ἔχει τὴν ἐπίδοσιν· ἐθίζεται δὲ [τὸ] ὑπ᾽ ἀγωγῆς μὴ ἐμφύτου, τῷ πολλάκις κινεῖσθαι πώς, οὕτως ἤδη ⟨καὶ ὑφ᾽ αὑτοῦ κινεῖσθαι⟩ τὸ ἐνεργητικόν· ὃ ἐν τοῖς ἀψύχοις οὐχ ὁρῶμεν· οὐδὲ γὰρ ἂν μυριάκις ῥίψῃς ἄνω τὸν λίθον, οὐδέποτε ποιήσει τοῦτο μὴ βίᾳ) διὸ ἔστω ἦθος τοῦτο ⟨τοῦ ἀλόγου⟩ ψυχῆς κατ᾽ ἐπιτακτικὸν λόγον, δυναμένου δ᾽ ἀκολουθεῖν τῷ λόγῳ ποιότης. Nik. 1103 a 17 ἡ δὲ ἠθικὴ ἐξ ἔθους περιγίγνεται, ὅθεν καὶ τοὔνομα ἔσχηκεν, μικρὸν παρεκκλῖνον ἀπὸ τοῦ ἔθους. ἐξ οὗ καὶ δῆλον ὅτι οὐδεμία τῶν ἠθικῶν ἀρετῶν φύσει ἡμῖν ἐγγίγνεται· οὐθὲν γὰρ τῶν φύσει ὄντων ἄλλως ἐθίζεται, οἷον ὁ λίθος φύσει κάτω φερόμενος οὐκ ἂν ἐθισθείη ἄνω φέρεσθαι etc. ἐγγίγνονται αἱ ἀρεταί — πεφυκόσι μὲν ἡμῖν δέξασθαι αὐτάς, τελειουμένοις δὲ διὰ τοῦ ἔθους. Die etymologische Herleitung des ἦθος vom ἔθος, mit der Arius beginnt, haben alle drei Ethiken. Daß uns ἀρχαί und σπέρματα der Tugenden angeboren sind, die durch ἔθη und ἀγωγαί zur Vollendung gebracht werden können, sagt auch der Schluß der nikomachischen Stelle. Auch die Stellen über die φυσικαὶ ἀρεταί Nik. 1144 b 3—17. 1151 a 18. Eud. 1234 a 27. M. Mor. 1197 b 37 f. kann man heranziehen: und wer hier den Ausdruck σπέρματα vermißt, der sei auf anim. hist. 588 a 31 verwiesen: φανερώτατον δ᾽ ἐστὶ τὸ τοιοῦτον ἐπὶ τὴν τῶν παίδων ἡλικίαν βλέψασιν· ἐν τούτοις γὰρ τῶν μὲν ὕστερον ἕξεων ἐσομένων ἔστιν ἰδεῖν ἴχνη καὶ σπέρματα. Auch Cicero nennt diese Tugendkeime bald *scintillae* oder *igniculi*, bald *semina*. Die ἀγωγή, die Arius neben den Gewöhnungen als Mittel der Vervollkommnung dieser Keime nennt, kommt als ἀγ. μὴ ἔμφυτος in der eudemischen Stelle vor. Daß nur ζῷα = ἔμψυχα der Gewöhnung zugänglich sind, betont dieselbe eudemische Stelle, indem sie die Unempfänglichkeit der ἄψυχα für Gewöhnung begründet und durch das Beispiel des Steins belegt. Daß beim Menschen, im Gegensatz zu den andern Lebewesen, die Gewöhnung durch den λόγος erfolgt, indem das ἄλογον τῆς ψυχῆς

dem λόγος entsprechend sich zu verhalten gewöhnt wird, ist eine allbekannte Grundvoraussetzung der aristotelischen Tugendlehre. Daß dieses ἄλογον nicht schlechthin ohne λόγος ist, sondern οἷόν τε πείθεσθαι τῷ λόγῳ, ist derselbe Gedanke, den die eudemische Stelle in den Worten δυναμένου δ' ἀκολουθεῖν τῷ λόγῳ ausdrückt. Die Benennung dieses ἄλογον als τὸ παθητικόν findet sich bei Aristoteles selbst Pol. α 1254 b 8. Das δεκτικόν am Schluß entspricht dem πεφυκόσιν ἡμῖν δέξασθαι αὐτάς der nikomachischen Stelle.

Arius p. 117, 11. Τῆς γὰρ ψυχῆς τὸ μὲν εἶναι λογικόν, τὸ δ' ἄλογον· λογικὸν μὲν τὸ κριτικόν, ἄλογον δὲ τὸ ὁρμητικόν. Die Einteilung der Seele in ihre zwei Bestandteile hat auch Aristoteles M. Mor. 1185 b 3 ἔστιν δὲ ἡ ψυχὴ εἰς δύο μέρη διῃρημένη, εἴς τε τὸ λόγον ἔχον καὶ τὸ ἄλογον. Die Ausdrücke τὸ κριτικόν und τὸ ὁρμητικόν kommen zwar als substantivische Benennungen dieser beiden Seelenteile bei Aristoteles nicht vor, wohl aber die Adjektive κριτικός und ὁρμητικός und die Substantive κρίσις und ὁρμή (letzteres besonders häufig in den M. Mor.) und τὸ κριτικόν wird de anima γ 432 a 15 als Oberbegriff für νοῦς und αἴσθησις dem Prinzip der räumlichen Bewegung gegenübergestellt.

Arius p. 117, 13. Τοῦ δὲ λογικοῦ τὸ μὲν περὶ τὰ ἀίδια καὶ τὰ θεῖα θεωρητικὸν ἐπιστημονικὸν καλεῖσθαι· τὸ δὲ περὶ τὰ ἀνθρώπινα καὶ τὰ πρακτικὰ βουλευτικόν. Vgl. M. Mor. 1196 b 15 ἔστιν δ' εἰς δύο τὴν διαίρεσιν ἔχον τὸ λόγον ἔχον μόριον τῆς ψυχῆς, ὧν ἐστι τὸ μὲν βουλευτικόν, τὸ δὲ ἐπιστημονικόν. — 23. ἐπεὶ δὴ ἕτερα τὰ ὑποκείμενα ἐστίν, ἕτερα καὶ τὰ τῆς ψυχῆς εἶναι μέρη, οἷς ταῦτα γνωρίζομεν. ἕτερον δ' ἐστὶ τὸ νοητὸν καὶ τὸ αἰσθητόν· ταῦτα δὲ ψυχῇ γνωρίζομεν. — τὸ δὲ βουλευτικὸν καὶ προαιρετικὸν περὶ τὰ αἰσθητὰ καὶ ἐν κινήσει καὶ ἁπλῶς ὅσα ἐν γενέσει τε καὶ φθορᾷ ἐστιν. Nik. 1139 a 6 καὶ ὑποκείσθω δύο τὰ λόγον ἔχοντα, ἓν μὲν ᾧ θεωροῦμεν τὰ τοιαῦτα τῶν ὄντων ὅσων αἱ ἀρχαὶ μὴ ἐνδέχονται ἄλλως ἔχειν, ἓν δὲ ᾧ τὰ ἐνδεχόμενα. πρὸς γὰρ τὰ τῷ γένει ἕτερα καὶ τῶν τῆς ψυχῆς μορίων ἕτερον τῷ γένει τὸ πρὸς ἑκάτερον πεφυκός. — λεγέσθω δὲ τούτων τὸ μὲν ἐπιστημονικόν, τὸ δὲ λογιστικόν. Es ist klar, daß Arius der Fassung der M. Mor. näher steht als der nikomachischen, wie in so vielen andern Lehrpunkten. Aber daß sein Gewährsmann die νοητά und αἰσθητά durch die θεῖα und ἀνθρώπινα ersetzt hat, zeigt, daß er kein an den Wortlaut der einzelnen Stelle sich bindender, sklavischer Abschreiber und Kompilator war. Die Konjektur Spengels καὶ τὰ ⟨φθαρτὰ⟩

πρακτικόν, die Wachsmuth in den Text gesetzt hat, ist zu verwerfen. Denn die nikomachische Stelle zeigt, daß auch das βουλευτικόν θεωρεῖ, nämlich τὰ ἐνδεχόμενα ἄλλως ἔχειν, zu denen auch die πρακτικά gehören.

Arius p. 117, 16. Καὶ τοῦ ἀλόγου τὸ μὲν ὀρεκτικὸν τῶν ἐφ' ἡμῖν ἐπιθυμητικόν (scil. καλεῖσθαι), τὸ δὲ πρὸς τοὺς πλησίον οἷον ἀμυντικὸν θυμικόν. Dieselben den platonischen Seelenteilen entsprechenden Teile des ἄλογον werden auch M. Mor. 1185 a 19 genannt: τῆς δὲ ψυχῆς τούτων μὲν τῶν μορίων οὐθὲν αἴτιον ἂν εἴη τοῦ τρέφεσθαι, οἷον τὸ λογιστικὸν ἢ τὸ θυμικὸν ἢ τὸ ἐπιθυμητικόν. Auch an drei Stellen der Topik: 113 a 36 f., 126 a 8 f., 129 a 12 f. operiert Aristoteles mit den drei platonischen Seelenteilen, als ob sie einen Bestandteil seiner eigenen Lehre bildeten, und Nik. 1102 b 30, wo auch das ἄλογον in zwei Teile zerlegt wird, ist zwar von einem θυμικόν nicht mehr die Rede (es wird jetzt offenbar zum ὀρεκτικόν gerechnet, vgl. hist. anim. 700 b 22 βούλησις καὶ θυμὸς καὶ ἐπιθυμία πάντα ὄρεξις), aber das ἐπιθυμητικόν wird mit dem ὀρεκτικόν, fast wie in der Ariusstelle identifiziert: τὸ δ' ἐπιθυμητικὸν καὶ ὅλως ὀρεκτικὸν μετέχει πως (scil. τοῦ λόγου), ᾗ κατήκοόν ἐστιν αὐτοῦ καὶ πειθαρχικόν. Vielleicht deutet das ὅλως an, daß der Begriffsumfang des ὀρεκτικόν größer ist und außer der ἐπιθυμία auch βούλησις und θυμός umfaßt.

Arius p. 117, 18. Ὥστε διττὸν εἶναι καὶ τῶν ἀρετῶν τὸ εἶδος, τὸ μὲν λογικόν, τὸ δ' ἄλογον, ἐπειδὴ καὶ ⟨πρὸς⟩ ταῦτα πεφύκαμεν, θεωρίαν καὶ πρᾶξιν· ὅθεν καὶ τὴν ἠθικὴν ἀρετὴν οὐκ εἶναι μὲν ἐπιστήμην, προαιρετικὴν δὲ τῶν καλῶν ὑπάρχειν ⟨ἕξιν add. Wachsmuth⟩. Man darf keinen Anstoß daran nehmen, daß die dianoëtischen Tugenden hier λογικαί genannt werden. Denn Aristoteles selbst nennt sie so Nik. 1108 b 9. Die Einteilung der Tugenden in solche, die im λογικόν, und solche, die im ἄλογον der Seeele ihren Sitz haben, findet sich M. Mor. 1185 b 5 ἐν μὲν δὴ τῷ λόγον ἔχοντι ἐγγίνεται φρόνησις, ἀγχίνοια, σοφία, εὐμάθεια, μνήμη καὶ τὰ τοιαῦτα, ἐν δὲ τῷ ἀλόγῳ αὗται αἱ ⟨ἠθικαὶ⟩ ἀρεταὶ λεγόμεναι· σωφροσύνη, δικαιοσύνη, ἀνδρεία, ὅσαι ἄλλαι τοῦ ἤθους δοκοῦσιν ἐπαινεταὶ εἶναι. Ebenda 1182 a 23 wird dieselbe Lehre Plato zugeschrieben: μετὰ δὲ ταῦτα Πλάτων διείλετο τὴν ψυχὴν εἴς τε τὸ λόγον ἔχον καὶ εἰς τὸ ἄλογον ὀρθῶς καὶ ἀπέδωκεν ἑκάστῳ τὰς προσηκούσας (v. l. πρεπούσας) ἀρετάς. Ebenso lehrt die Eudemische Ethik 1220 a 8 ἐπεὶ δ' αἱ διανοητικαὶ (scil. ἀρεταί) μετὰ λόγου, αἱ μὲν τοιαῦται τοῦ λόγου

ἔχοντος, ὃ ἐπιτακτικόν ἐστι τῆς ψυχῆς ᾗ λόγον ἔχει, αἱ δ' ἠθικαὶ τοῦ ἀλόγου μέν, ἀκολουθητικοῦ δὲ κατὰ φύσιν τῷ λόγον ἔχοντι. Vgl. 1221 b 27 f. — Die Begründung der Zweiteilung der Tugenden durch die zwei Aufgaben, die dem Menschen durch seine Naturbeschaffenheit gestellt sind (ἐπειδὴ καὶ ⟨πρὸς addidi⟩ ταῦτα πεφύκαμεν, θεωρίαν καὶ πρᾶξιν), findet sich zwar in dieser Form bei Aristoteles nicht, entspricht aber nachweislich seiner Ansicht. Die scharfe Formulierung des Gedankens bei Arius erklärt sich daraus, daß er ein Grundgedanke seines Gewährsmannes (d. h. Theophrasts) ist, der in dem Abriß des Arius (wie auch bei Cic. de fin. V) wiederholt eingeschärft wird. Der Schluß (ὅθεν), daß die ethische Tugend, weil sie im ἄλογον ihren Sitz habe, nicht, wie Sokrates gewollt hatte, eine ἐπιστήμη sein könne, ist einleuchtend und dem Sinne nach aristotelisch; daß Wachsmuth mit Recht am Schluß des Satzes, nach ὑπάρχειν, ἕξιν hinzugefügt hat, zeigen die Stellen Eud. 1230 a 27 (wo das καλόν als das οὗ ἕνεκα der προαιρετικὴ ἕξις genannt wird) Nik. 1106 b 36. 1139 a 22.

Auch der folgende Satz bei Arius p. 118, 5—6 Ἐκ τριῶν δὲ συμβεβηκέναι τὴν ἀρετὴν τελειοῦσθαι, φύσεως ἔθους λόγου, der den Anfangssatz der Epitome p. 116, 19 ὧν γὰρ ἐκ φύσεως ἔχομεν ἀρχὰς καὶ σπέρματα, τούτων τὰς τελειότητας περιποιεῖσθαι τοῖς ἔθεσι καὶ ταῖς ὀρθαῖς ἀγωγαῖς, unter Hinzufügung des inzwischen eingeführten λόγος als des dritten Vervollkommnungsmittels wieder aufnimmt und zugleich zum Folgenden überleitet, ist seinem Inhalte nach gut aristotelisch, wenn auch bei Aristoteles nirgends diese drei Koeffizienten der Tugend so nebeneinander aufgezählt werden. Vgl. M. Mor. 1197 b 37 εἰσὶν ἀρεταὶ καὶ φύσει ἐν ἑκάστοις ἐγγινόμεναι, οἷον ὁρμαί τινες ἐν ἑκάστῳ ἄνευ λόγου πρὸς τὰ ἀνδρεῖα καὶ τὰ δίκαια, — — εἰσὶ δὲ δὴ καὶ ἔθει καὶ προαιρέσει. In der προαίρεσις, die auf βούλευσις beruht, ist der λόγος enthalten.

Es hat sich durch unsere bisherige Untersuchung ergeben, daß der gesamte Inhalt des didymeischen Abrisses der peripatetischen Ethik, soweit wir ihn geprüft haben, also nicht nur der Teil B (p. 128, 9—152, 25), sondern auch der Anfang (p. 116, 19—118, 6) und der Schluß (p. 126, 12—128, 8) des Teiles A zu einer in sich einheitlichen, aus altperipatetischen Quellen (Aristoteles und Theophrast) geschöpften Darstellung gehören, einem altperipatetischen Schulkompendium der Ethik, das diese in der Form, die sie durch Theophrast bekommen

hatte, also mit Theophrasts Abänderungen und Ergänzungen der aristotelischen Lehrform wiedergibt. Nur der Abschnitt p. 118, 6—126, 11, der weniger als ein Viertel und wenig mehr als ein Fünftel des Ganzen umfaßt, bleibt uns noch zu prüfen. Aber dieser kurze Abschnitt ist es, den als altperipatetisch anzuerkennen man sich, weil hier die Anknüpfung an die aristotelischen Ethiken zu fehlen scheint, am entschiedensten gesträubt hat, und der wegen seiner großen Ähnlichkeit mit der wahrscheinlich aus Antiochus geschöpften Darstellung, die Cicero de fin. V von der altperipatetischen Teloslehre gibt, seit Madvig die Forscher auf die Vermutung geführt hat, daß Antiochus die Hauptquelle des Arius, sei es für seine ganze angeblich peripatetische Ethik, sei es wenigstens für deren Teil A bis p. 128, 8 gewesen sei, in welchem Falle den aus dem unzuverlässigen Eklektiker Antiochus geschöpften Berichten kein Quellenwert für die Geschichte des Peripatos zuzuerkennen wäre. Ich habe schon oben dargelegt, daß ein solches Verfahren dem Arius schwerlich zugetraut werden kann. Jetzt, nachdem sich für den größten Teil des Abrisses herausgestellt hat, daß er eine altperipatetische Vorlage, die sich möglichst wörtlich an Aristoteles und Theophrast anschloß, treu wiedergibt, wird man es noch viel unwahrscheinlicher als vorher finden, daß er nur in diesem kurzen, aber allerdings die Grundlegung der ganzen Ethik enthaltenden Teile 118, 6—126, 11 von seinem sonst löblichen Verfahren der Quellenbenützung abgewichen und einem jeder Autorität in Peripateticis entbehrenden Manne wie Antiochus aufgesessen sei. Die Übereinstimmung des Arius mit Cicero-Antiochus würde nur dann seine Unglaubwürdigkeit und die Wertlosigkeit seines Berichtes beweisen, wenn die Unglaubwürdigkeit und Wertlosigkeit des ciceronisch-antiochischen Berichtes bereits unzweifelhaft feststünde. Diese schien den früheren Forschern dadurch erwiesen, daß sie einen großen Teil des Inhalts von de finibus V in ihrem Aristoteles nicht fanden. Aber sie hatten dabei nicht erwogen, daß die aus Aristoteles nicht zu belegenden Lehren der ciceronisch-antiochischen Darstellung theophrastisch sein können, da ja Cicero § 12 ausdrücklich erklärt, in seiner ganzen Darstellung, mit einziger Ausnahme des Punktes, der die Unzulänglichkeit der Tugend und Weisheit für die Glückseligkeit betrifft, neben Aristoteles Theophrast

und nur diesen heranziehen und zugrunde legen zu wollen: Theophrastum tamen adhibeamus ad pleraque, dum modo plus in virtute teneamus, quam ille tenuit, firmitatis et roboris. In dem Abriß des Arius ist nun gerade der Punkt, an dem Antiochus Anstoß nahm, unbedenklich und ohne Vorbehalt der theophrastischen Lehrform entsprechend wiedergegeben. Denn hier wird der καλὸς βίος scharf vom εὐδαίμων βίος unterschieden und angenommen, daß der Weise und Tugendhafte auf die Stufe des μέσος βίος, ja sogar auf einen Zustand, in dem für ihn das Leben nicht mehr lebenswert ist, hinabsinken könne. Das bestätigt meine Ansicht, daß Arius die Quelle, aus der auch Antiochus schöpft, das altperipatetische Ethikkompendium, das freilich dem Antiochus in viel reicherer und ausführlicherer Form vorgelegen haben muß, rein von antiochischen Entstellungen wiedergibt. Wenn man diesem Gedankengange folgt, dann wird die Übereinstimmung zwischen Cicero und Arius aus einem Grunde gegen zu einem Grunde für die Glaubwürdigkeit der Überlieferung. Sie stimmen überein, weil beide die echte, alte Überlieferung wiedergeben. Es dient zur Ehrenrettung des Antiochus, daß Arius, nach dem Wiederaufblühen des Aristotelesstudiums keinen andern Bericht als er über die altperipatetische Ethik gab, und daß er, der als Stoiker ein Interesse daran hatte, die Originalität der stoischen Lehre zu betonen, ihre auf Entlehnung beruhenden Ähnlichkeiten mit der akademisch-peripatetischen, die Antiochus so gern hervorgehoben hatte, auch nicht verschleiern konnte. Wenn uns bei Cicero de finibus und in dem nunmehr zu besprechenden Abschnitt des Arius so viele Lehren begegnen, die wir bisher wegen der lückenhaften Überlieferung über die altakademische und theophrastische Ethik für spezifisch und ausschließlich stoisch zu halten geneigt waren, so zeigt sich nun, daß diese Lehren von Zenon aus der Lehre der ‚Alten' herübergenommen und dauernd allen drei Schulen gemeinsam waren. Wir sehen nun auch, daß Antiochus' Behauptung von der wesentlichen Identität der peripatetischen mit der altakademischen Ethik der Wahrheit viel näher kam, als wir bisher glaubten, und zwar nicht für die Zeit des Aristoteles und Xenokrates, wohl aber für die des Theophrast und Polemon richtig war, insofern zwischen diesen beiden Philosophen durch beiderseitige Annäherung eine Aus-

gleichung der Lehrunterschiede beider Schulen wenigstens auf dem ethischen Gebiete stattgefunden hatte.

Arius p. 118, 6. Τὸν γὰρ ἄνθρωπον, διαφέροντα κατά τε σῶμα καὶ ψυχὴν τῶν ἄλλων ζώων, διὰ τὸ μεταξὺ τῶν ἀθανάτων ὄντα καὶ τῶν θνητῶν κοινωνίαν ἐξῆφθαι πρὸς ἄμφω, πρὸς μὲν τὰ λογικὰ τῷ κατὰ τὴν ψυχὴν θείῳ, πρὸς δὲ τὰ ἄλογα τῷ κατὰ τὸ σῶμα θνητῷ, κατὰ λόγον ἀμφοῖν τῆς τελειότητος ἐφίεσθαι. Dieser Satz, der zu der folgenden Erörterung über die πρώτη οἰκείωσις überleitet, steht auch mit der voraufgehenden Einleitung in festem Zusammenhang. Er gibt nicht nur die Begründung dafür, daß zur vollkommenen Ausbildung der Tugend φύσις, ἔθος und λόγος erforderlich sind, sondern nimmt auch die p. 117, 11 eingeführte Unterscheidung des λογικόν und des ἄλογον in der Seele, aus der die zwei Klassen von Tugenden abgeleitet wurden, wieder auf. Als Gegenstand des ἐπιστημονικόν waren schon p. 117, 13 die ewigen und göttlichen Dinge (τὰ ἀίδια καὶ θεῖα) genannt. Das ἐπιστημονικόν, das mit dem aristotelischen Nūs identisch ist, heißt jetzt τὸ κατὰ τὴν ψυχὴν θεῖον, echt aristotelisch. Denn τῶν ζώων μόνον ἢ μάλιστα τοῦ θείου μετέχει ἄνθρωπος part. anim. 656 a 8. λείπεται δὲ τὸν νοῦν μόνον θύραθεν ἐπεισιέναι καὶ θεῖον εἶναι μόνον. Daß die Mittelstellung des Menschen μεταξὺ τῶν ἀθανάτων καὶ τῶν θνητῶν und sein auf dem Besitz des λόγος beruhender Vorrang vor allen andern Lebewesen nicht nur platonischer, sondern auch aristotelischer Anschauung entspricht, zeigt z. B. Pol. 1287 a 30 ὁ τὸν νόμον κελεύων ἄρχειν δοκεῖ κελεύειν ἄρχειν τὸν θεὸν καὶ τὸν νοῦν μόνους, ὁ δ' ἄνθρωπον (scil. κελεύων ἄρχειν) προστίθησι καὶ θηρίον. Unter den λογικὰ (scil. ζῷα), mit denen der Mensch durch das göttliche Element in seiner Seele Gemeinschaft angeknüpft hat, und die mit den vorher genannten ἀθάνατα identisch sind, müssen die höchste Gottheit (de anima 430 a 23 vom ποιητικὸς νοῦς: καὶ τοῦτο μόνον ἀθάνατον καὶ ἀίδιον) und die andern nicht wahrnehmbaren geistigen Substanzen, die Beweger der Sphären, verstanden werden. Das κατὰ τὸ σῶμα θνητόν, durch das der Mensch mit den ἄλογα ζῷα in Gemeinschaft steht, befaßt in sich außer dem Leibe selbst auch den ἄλογον genannten, sterblichen und an den Leib, als seine ἐνέργεια, gebundenen Teil der Seele. Aus dieser Zusammensetzung des Menschen aus einem göttlichen und einem sterblichen Bestandteil wird nun gefolgert, daß der Mensch nach der Vervollkommnung beider von Natur strebt. Das ist

ein Bekenntnis zum Dualismus Geist—Körper, das seine Spitze gegen den stoischen Monismus richtet, der in der Ethik das Vollkommenheitsziel ausschließlich in die Vollendung der Vernunft und in das vernunftgemäße (einstimmige) Leben setzte.

Mit den folgenden Worten bei Arius p. 118, 11 καὶ πρῶτον μὲν ὀρέγεσθαι τοῦ εἶναι, φύσει γὰρ ᾠκειῶσθαι πρὸς ἑαυτόν, δι' ὃ καὶ ἀσμενίζειν μὲν ἐν τοῖς κατὰ φύσιν, δυσχεραίνειν δὲ ἐπὶ τοῖς παρὰ φύσιν beginnt die Darstellung der Lehre von der πρώτη οἰκείωσις, die bei allen nacharistotelischen Schulen die Grundlage der Lehre vom höchsten Gut bildete. Als Karneades seine von Cicero de fin. V 16—23 mitgeteilte Übersicht aller bisher vertretenen und überhaupt möglichen Ansichten über den *finis bonorum* (non modo quot fuissent adhuc philosophorum de summo bono, sed quot omnino esse possent sententiae) aufstellte, da konnte er als von allen Philosophen zugestanden voraussetzen, daß das Ziel, das die φρόνησις als Lebenskunst zu verwirklichen strebt, d. h. das höchste Gut, naturgemäß, d. h. so beschaffen sein müsse, daß es um seiner selbst willen Gegenstand eines Naturtriebes sei: Constitit autem fere inter omnes id in quo prudentia versaretur et quod assequi vellet (= τὸ προκείμενον τῇ φρονήσει), aptum et accommodatum naturae esse oportere et tale, ut ipsum per se invitaret et alliceret appetitum animi, quam ὁρμήν Graeci vocant. Daß der Naturtrieb, mit dem die Bestimmung des höchsten Gutes übereinstimmen muß, als ein von der Geburt an im Menschen lebendiger Trieb gedacht ist, zeigen die folgenden Worte: Quid autem sit, quod ita moveat itaque a natura in primo ortu oppetatur, non constat deque eo est inter philosophos, cum summum bonum exquiritur, omnis dissensio. Man muß nämlich für die Untersuchung über das Telos eine Quelle auffinden, aus der sie abgeleitet werden kann und diese Quelle kann nur die πρώτη οἰκείωσις sein: fons reperiendus est, in quo sint prima invitamenta naturae. Hier bezeugt offenbar Karneades, daß die Lehre von der πρώτη οἰκείωσις allen Philosophenschulen, die er berücksichtigen zu müssen glaubte, gemeinsam war. Über diesen Punkt waren also die Stoiker mit den Peripatetikern und Altakademikern einig, daß man bei der Untersuchung über das höchste Gut von der erfahrungsmäßigen Beobachtung der ursprünglichen Naturtriebe ausgehen müsse. Also ist die Lehre von der πρώτη οἰκείωσις in ihrer Verbindung

mit der Lehre vom höchsten Gut von Zenon nicht als etwas Neues in die Philosophie eingeführt. sondern aus der peripatetischen und altakademischen Lehre übernommen worden, samt der von ihr nicht zu trennenden Lehre, die das naturgemäße Leben als höchstes Gut aufstellt. Daß Zenons Lehrer Polemon diese Auffassung des höchsten Gutes hatte, war von jeher bekannt. Daß auch der Peripatos sie vertreten hat, erfahren wir durch Arius. Nach Cic. de fin. V 17 extr., d. h. nach Karneades, gab es drei Antworten auf die Frage nach dem Gegenstand des *primus appetitus*: Voluptatis alii primum appetitum putant et primam repulsionem doloris; vacuitatem doloris alii censent primum ascitam et primum declinatum dolorem; ab iis alii, quae prima secundum naturam nominant, proficiscuntur, in quibus numerant incolumitatem conservationemque omnium partium, valetudinem, sensus integros, doloris vacuitatem, viris, pulchritudinem, cetera generis eiusdem; quorum similia sunt prima in animis, quasi virtutum igniculi et semina. Die dritte dieser Antworten, die die sogenannten πρῶτα κατὰ φύσιν als Gegenstände des *primus appetitus* nennt, wurde nicht nur von der Stoa und der alten Akademie, sondern auch von der peripatetischen Schule als maßgebliche Schuldoktrin anerkannt; und da sie den aristotelischen Ethiken fremd ist, so kann es nur Theophrast gewesen sein, der sie in den Peripatos einführte. Da auch Polemon dasselbe lehrte und vielleicht auch schon Xenokrates, so erhebt sich die Frage, ob der Begriff der πρῶτα κατὰ φύσιν aus der alten Akademie in den Peripatos hinübergewandert ist oder umgekehrt, die wir aber erst später entscheiden können. Bemerkenswert ist, daß in der Polemik Plutarchs gegen die stoische Behandlung der πρῶτα κατὰ φύσιν immer als richtige (von Plutarch selbst gebilligte) Ansicht ihre Wertung als Güter den Hintergrund bildet und daß Plutarch, die Darstellung des Arius bestätigend, diese Lehre nicht nur der altakademischen, sondern auch der peripatetischen Schule zuschreibt: de comm. not. cp. 23 Πόθεν οὖν, φησίν (scil. Chrysippos) ἄρξωμαι καὶ τίνα λάβω τοῦ καθήκοντος ἀρχὴν καὶ ὕλην τῆς ἀρετῆς ἀφεὶς τὴν φύσιν καὶ τὸ κατὰ φύσιν; πόθεν δὲ Ἀριστοτέλης, ὦ μακάριε, καὶ Θεόφραστος ἄρχονται; τίνας δὲ Ξενοκράτης καὶ Πολέμων λαμβάνουσιν ἀρχάς; οὐχὶ καὶ Ζήνων τούτοις ἠκολούθησεν ὑποτιθεμένοις στοιχεῖα τῆς εὐδαιμονίας τὴν φύσιν καὶ το κατὰ φύσιν; ἀλλ' ἐκεῖνοι μὲν ἐπὶ τούτων

ἔμειναν ὡς αἱρετῶν καὶ ἀγαθῶν καὶ ὠφελίμων καὶ τὴν ἀρετὴν προσλαβόντες αὐτοῖς ἐνεργοῦσαν, οἰκείως χρωμένην ἑκάστῳ, τέλειον ἐκ τούτων καὶ ὁλόκληρον ᾤοντο συμπληροῦν βίον καὶ συμπεραίνειν, τὴν ἀληθῶς τῇ φύσει πρόσφορον καὶ συνῳδὸν ὁμολογίαν ἀποδιδόντες. Hier ist es klar ausgesprochen, daß nicht nur Polemon, sondern auch Theophrast die πρῶτα κατὰ φύσιν als Elemente der Glückseligkeit und als ἀρχὴ τοῦ καθήκοντος anerkannt hat. Daß damit die Lehre von der πρώτη οἰκείωσις gemeint ist, kann um so weniger bezweifelt werden, weil den Alten als Verdienst gebucht wird, die Auffassung der πρῶτα κατὰ φύσιν als αἱρετά und ἀγαθά, die zunächst für die ersten Triebregungen der Kinder gilt, im Gegensatz zu den Stoikern auch für den reifen Menschen festgehalten zu haben: ἐπὶ τούτων ἔμειναν. Aber, wird man einwenden, kann dieses Zeugnis als glaubwürdig gelten, das auch den Aristoteles als Vertreter dieser Lehre nennt, in dessen Ethiken weder die πρώτη οἰκείωσις, noch die πρῶτα κατὰ φύσιν erwähnt werden? Ich meine, die Nennung des Aristoteles (und dasselbe dürfte von der des Xenokrates gelten) darf insofern als berechtigt gelten, als Theophrast jedesfalls die neue Lehre als Deutung der aristotelischen (und ebenso Polemon als Deutung der xenokratischen) vortrug. Wir dürfen also feststellen, daß die Darstellung des Arius, der die πρώτη οἰκείωσις zum Fundament der ganzen peripatetischen Ethik macht (p. 119, 20 σχεδὸν γὰρ τὴν ὅλην τῆς αἱρέσεως ὑπογραφὴν ἀπὸ τούτων — scil. ἀπὸ τῶν κατὰ φύσιν καὶ τῶν παρὰ φύσιν — ὡρμῆσθαι) durch Karneades und Plutarch bestätigt wird. Nur Theophrast kann Urheber der Formulierung dieser Lehre gewesen sein, die sich übereinstimmend bei Arius und bei Cicero de fin. V findet. So werden wir die an sich ungeheuerliche Vorstellung los, daß sowohl Cicero wie Arius Opfer eines Betruges des Antiochus geworden seien, der seinerseits, als stoisierender Eklektiker, die πρώτη οἰκείωσις in die peripatetische Güterlehre interpoliert hätte. Übrigens sieht man es der stoischen Lehre vom naturgemäßen Leben auch schon an sich, abgesehen von allen Zeugnissen, an, daß sie fertig übernommen ist. Denn das Naturprinzip und der κατὰ φύσιν βίος werden in der stoischen Ethik durch das Vernunftprinzip und den ὁμολογούμενος βίος so beiseite gedrängt, daß es nicht mehr zu seinem Rechte kommt und man schwer glauben kann, daß es für die ihm nunmehr zugeteilte subalterne Rolle ursprünglich eingeführt worden war.

Die von p. 119, 15—20 gegebene Aufzählung der einzelnen πρῶτα κατὰ φύσιν und der ihnen entsprechenden naturwidrigen Dinge (Leben—Vernichtung, Gesundheit—Krankheit, Lust—Schmerz) und ihre Zusammenfassung: Leib und Seele samt ihren Teilen, Vermögen und Betätigungen, die weit mehr umfaßt als vorher aufgezählt war, bieten nichts Bemerkenswertes; aber wichtig sind die zum folgenden überleitenden Worte: ὧν κατὰ τὴν πρόνοιαν τῆς σωτηρίας τὴν ἀρχὴν γίγνεσθαι τῆς ὁρμῆς καὶ τοῦ καθήκοντος καὶ τῆς ἀρετῆς. Denn hier wird zum erstenmal der Begriff und Ausdruck τὸ καθῆκον eingeführt, von dem Diog. Laërt. VII 107 behauptet, er sei von dem Stoiker Zenon zuerst gebraucht worden: κατωνομάσθαι δὲ οὕτως ὑπὸ πρώτου Ζήνωνος τὸ καθῆκον, ἀπὸ τοῦ κατά τινας ἥκειν τῆς ὀνομασίας εἰλημμένης. ἐνέργημα δὲ αὐτὸ εἶναι ταῖς κατὰ φύσιν κατασκευαῖς οἰκεῖον. Sollen wir hierin einen Beweis sehen, daß Arius die peripatetische Ethik nicht rein, nicht ohne stoische Beimischungen wiedergibt? Zunächst erweckt die Hinzufügung der Etymologie in der Diogenesstelle den Anschein, als ob, nach Diogenes, Zenon den Ausdruck καθήκειν = ‚zukommen' selbst erst gebildet hätte. In Wirklichkeit kommt καθήκει μοι c. inf. = ‚es kommt mir zu, etwas zu tun' schon bei Xenophon und Lysias vor und bei Aristoteles selbst Pol. 1325 a 11 τῆς νομοθετικῆς ἐστιν ἰδεῖν, ἐάν τινες ὑπάρχωσι γειτνιῶντες, ποῖα πρὸς ποίους ἀσκητέον ἢ πῶς τοῖς καθήκουσι πρὸς ἑκάστους χρηστέον bezeichnet τὰ καθήκοντα dasjenige Verhalten dem Nachbarstaat gegenüber, das den eignen Staat des Gesetzgebers ihm gegenüber zu sichern geeignet ist, also das zweckmäßige, durch die Umstände geforderte Verhalten. Die Behauptung des Diogenes könnte also bestenfalls nur zutreffend sein bezüglich der bestimmten terminologischen Bedeutung des Ausdrucks καθῆκον in der stoischen Ethik. Mag dies nun wahr sein oder nicht, keinesfalls schließt es aus, daß Theophrast auch diesen Terminus technicus für die Handlung, die zwar naturgemäß, aber nicht, wie das κατόρθωμα, tugendhaft ist, terminologisch gebraucht hat. In den Exzerpten aus Theophrast περὶ εὐσεβείας, die Porphyrius in seine Schrift de abstinentia aufgenommen hat, heißt es B. II cp. 11: τὸ μὴ ἐν παντὶ ἔθνει τὰ αὐτὰ θύειν ἢ ἐσθίειν, ἐκ δὲ τῆς χρείας τῆς πρὸς αὑτοὺς στοχάζεσθαι τοῦ καθήκοντος. Theophrast konnte diesen Ausdruck, der seinem Sprachschatze nicht fremd war, von Zenon leicht, auch in dem terminologischen

Sinne, übernehmen, weil der Begriff, den Zenon mit diesem Worte bezeichnete, auch für seine Theorie, die mit der zenonischen eine Strecke weit Hand in Hand ging, unentbehrlich war. Denn mit der Lehre von der πρώτη οἰκείωσις, die ich bereits als theophrastisch erwiesen habe, und dem mit ihr zusammenhängenden Begriff der πρῶτα κατὰ φύσιν, die Gegenstand der φυσικὴ ὁρμή sind, war auch der Begriff der diesem Triebe konformen naturgemäßen Handlung gegeben, von der auch er die tugendhafte Handlung unterscheiden mußte. Denn auch er nahm ja an, daß zur φύσις erst noch ἔθος und λόγος hinzukommen müsse, damit Tugend entstehe. Daraus ergab sich notwendig, daß die aus der tugendhaften ἕξις entspringende Handlung von der bloß naturgemäßen, dem καθῆκον, scharf unterschieden werden mußte. Mit dem καθῆκον war auch das κατόρθωμα gegeben und der Ausdruck κατόρθωμα war auch für Theophrast annehmbar, samt seinem Gegenteil, dem ἁμάρτημα, weil schon Aristoteles κατορθοῦν und ἁμαρτάνειν Nik. 1106 b 25. 1107 a 15 und κατορθωτικός und ἁμαρτητικός Nik. 1104 b 33 in demselben Sinne als Gegensätze gebraucht und das Substantiv κατόρθωμα, wenn auch nicht im terminologischen Sinne, M. Mor. 1199 a 13 angewendet hatte. Das Begriffspaar κατορθοῦν und ἁμαρτάνειν kommt bei Arius nicht nur hier p. 119, 18, sondern auch p. 127, 9—128, 2 vor, wo die drei Arten des ἁμαρτάνειν (περὶ τὰς αἱρέσεις, περὶ τὴν κτῆσιν, περὶ τὴν χρῆσιν) unterschieden werden: εἰ δὲ περὶ ταῦτα ἁμαρτάνουσιν οἱ φαῦλοι, περὶ τὰ ἐναντία πάντως κατορθοῦσιν οἱ σπουδαῖοι, καθηγεμόνα τῶν πράξεων ἔχοντες τὴν ἀρετήν. Von dieser Partie, die, wie ich oben gezeigt habe, von dem Teile B nicht getrennt werden kann, darf auch die mit ihr innerlich zusammenhängende p. 119 nicht getrennt werden, indem man sie auf eine andere Quelle zurückführt. Der Abriß der peripatetischen Ethik von Arius ist nicht eine aus verschiedenen Autoren kritiklos zusammengetragene und an inneren Widersprüchen reiche Exzerptensammlung, sondern eine einheitliche und systematische, wenn auch durch wiederholte Kürzungen ärmlich gewordene Darstellung der altperipatetischen Ethik in ihrer durch Theophrast abgeschlossenen und kanonisch gewordenen Gestalt. Von diesem systematischen Ganzen darf man den grundlegenden Abschnitt, den wir jetzt untersuchen, nicht lostrennen. Wenn dieser Abschnitt uns als stoisch erscheint, so liegt das nur daran, daß

uns diese Lehren bisher nur als stoisch zweifelfrei bezeugt waren, die Quellen dagegen, die sie den Philosophen zuschreiben, von denen Zenon sie übernommen hatte, uns mit Unrecht als verfälscht erschienen. Daß Arius und Cicero de fin. V übereinstimmend diese Lehren als altperipatetisch bezeugen, ist ein Beweis für die Richtigkeit ihres Zeugnisses. Weil man aber den ciceronischen Bericht, wegen seines aus den aristotelischen Ethiken zum Teil nicht zu belegenden Inhaltes (an Theophrast dachte man nicht) für an sich unglaublich und für eine Fälschung des Antiochus hielt, so erschien die Übereinstimmung des Ariusberichtes mit ihm als Beweis, daß Arius aus Antiochus geschöpft hätte, obgleich damit dem Arius eine unglaubliche Gewissenlosigkeit zugemutet wurde und obgleich es nicht schwer zu sehen war, daß die Vorlage des Arius, trotz der weitgehenden Übereinstimmung der Lehre, mit der des Cicero nicht identisch gewesen sein kann. Der kurze Bericht Ciceros über die altakademische und peripatetische Ethik Acad. I 19—23 stimmt in dem, worauf es uns hier ankommt, mit dem in de fin. V und bei Arius überein: 19. Ac primum illam partem bene vivendi a natura petebant eique parendum esse dicebant, neque ulla alia in re nisi in natura quaerendum esse illud summum bonum, quo omnia referrentur. 22. Communis haec ratio et utrisque (scil. Peripateticis et Academicis) hic bonorum finis videbatur, adipisci quae essent prima natura quaeque ipsa per se expetenda aut omnia aut maxima. 23. Ex hac discriptione agendi quoque aliquid in vita et officii ipsius initium reperiebatur, quod erat in conservatione earum rerum, quas natura praescriberet. Auch hier haben wir die Ethik des naturgemäßen Lebens, die πρῶτα κατὰ φύσιν, und auf ihre Erhaltung bezogen das officium = καθῆκον oder vielmehr seine Anfänge. Vgl. Arius p. 118, 20 φίλον γὰρ εἶναι ἡμῖν τὸ σῶμα, φίλην δὲ τὴν ψυχήν, φίλα δὲ τὰ τούτων μέρη καὶ τὰς δυνάμεις καὶ τὰς ἐνεργείας, ὧν κατὰ τὴν πρόνοιαν τῆς σωτηρίας τὴν ἀρχὴν γίνεσθαι τῆς ὁρμῆς καὶ τοῦ καθήκοντος καὶ τῆς ἀρετῆς. Man wird mir einwenden, daß auch diese ciceronische Darstellung aus Antiochus geschöpft sei und deshalb nicht als Bestätigung der ebenfalls aus ihm geschöpften in de fin. V verwendet werden könne. Aber man darf dabei nicht übersehen, daß diese kurze Skizze der altakademisch-peripatetischen Ethik von Antiochus geschrieben

wurde als Vorbereitung und Grundlage für die Acad. I 35—39 von Cicero wiedergegebene Aufzählung der Unterscheidungslehren, durch die Zenon, als er seine neue Sekte gründete, zu den ‚Alten' in Gegensatz getreten war. Wenn Antiochus auch geneigt war, als Philosoph, wo er seine eigene Ansicht darstellte, die altakademische Ansicht mit stoischen Zutaten eklektisch zu verbrämen, so kann er doch schwerlich so verfahren sein, wo es ihm darauf ankam, rein berichtend darzulegen, worin die Unterschiede der zenonischen Ethik von der der Alten bestünden. Oder ist es glaublich, daß er als ‚Lehren der Alten', im Gegensatz zu den zenonischen Neuerungen, nur oder fast nur solche genannt hätte, die zenonische Neuerungen waren? Ich halte das für unmöglich und sehe in der Erwähnung des '*officium*' und seines Ursprungs aus dem auf Erhaltung (conservatio = σωτηρία) der ‚ersten Naturgüter' gerichteten Naturtriebe (ὁρμή) in § 23 eine Bestätigung der Darstellung des Arius p. 119, die ebenfalls den Begriff des καθῆκον den Alten zuschreibt und aus derselben Quelle ableitet.

Die Entwicklung, die den Menschen vom Selbsterhaltungstrieb und bloßen καθῆκον weiterführt zur Tugend und zum κατόρθωμα wird bei Arius p. 119, 4—19 nur oberflächlich behandelt, so daß wir, um von dieser Lehre der Alten ein klares Bild zu gewinnen, Ciceros Darlegung de fin. V 41 ff. und die in den Grundzügen aus der Lehre der Alten geschöpfte stoische Darstellung dieser Entwicklung de fin. III 20—24 zu Hilfe nehmen müssen. Es ist hier nicht meine Absicht, diese Lehre zu rekonstruieren; für meinen Zweck genügt es, die Glaubwürdigkeit der Darstellung des Arius zu prüfen. Sie hat folgenden Inhalt: ‚Wenn bei dem Erstreben und Meiden der genannten Dinge (der natürlichen Güter und Übel, d. h. der uns naturgemäßen und naturwidrigen Dinge) überhaupt keine Irrung vorzukommen gepflegt hätte, sondern wir das ganze Leben hindurch der Güter teilhaft und von den Übeln verschont geblieben wären, würden wir niemals nach der richtigen und von Fehlgriffen freien Auswahl unter ihnen verlangt und gesucht haben (οὐδέποτ' ἂν τὴν ὀρθὴν καὶ ἄπταιστον ἐν τούτοις ἐπεζητήσαμεν ἐκλογήν). Da wir aber oft aus Unwissenheit beim Streben und Meiden uns betrogen sahen, die Güter versäumten und den Übeln, als ob sie Güter wären, begegneten, so haben wir notwendigerweise

das auf Nachprüfung begründete unerschütterliche Wissen aufgesucht und, da wir es mit der Natur im Einklang befanden, wegen der Vornehmheit und Großzügigkeit seiner Betätigung als ἀρετή begrüßt und in dämonischer Bewunderung vor allen andern Gütern geehrt. Denn es steht so, daß die Handlungen und die sogenannten καθήκοντα in der Auswahl (ἐκλογή) der naturgemäßen und der Ausmusterung (ἀπεκλογή) der naturwidrigen Dinge ihre Ursprünge haben und deswegen auch die tugendhaften und die unsittlichen Handlungen (τάς τε κατορθώσεις καὶ τὰς ἁμαρτίας) sich auf diesem Gebiete bewegen und auf diese Dinge beziehen.' In dieser Erörterung wird für die Entwicklung zur Tugend das Hauptgewicht auf das klare Wissen (εἴδησις) gelegt, durch das die aus Unwissenheit entspringenden Irrungen in den αἱρέσεις und φυγαί unmöglich gemacht werden sollen. Dieses Wissen muß jedenfalls nicht nur Güter von Übeln, sondern auch größere Güter und Übel von kleineren zu scheiden wissen. Denn wer dieses Scheidungsvermögen (κρίσις) nicht besitzt, der ἁμαρτάνει παρὰ τὴν κρίσιν (p. 127, 13), indem er entweder τὸ μηδ' ὅλως ἀγαθὸν αἱρεῖται ἢ τὸ ἧττον σφοδρότερον ἢ δεῖ. Der Begriff der ἐκλογή paßt wohl noch besser auf die Wahl zwischen dem größeren und dem kleineren Gut oder Übel, ist aber hier sicherlich auch auf die Wahl zwischen Gut und Übel mitbezogen. Der Begriff des ἐκλέγεσθαι steht dem des αἱρεῖσθαι, der ja auch im gewöhnlichen Sprachgebrauch ein komparatives Bedeutungsmoment enthält (= προαιρεῖσθαι), sehr nahe. Aber in ἐκλέγεσθαι liegt das Auslesen des Einzelnen aus einer Menge. Man hält diesen Ausdruck, nebst dem geschmacklosen ἀπεκλέγεσθαι für die gegenteilige Tätigkeit des ausmusternden Zurückweisens, gewöhnlich für ausschließlich stoisch; und ich möchte dem Theophrast nicht gern die häßliche Neubildung zutrauen, die eher nach stoischem καινοτομεῖν τοῖς ὀνόμασι aussieht. Aber daß Theophrast, wenn er gegen Zenon polemisierte, von diesem den Ausdruck übernahm, scheint mir nicht unmöglich. Anstößig ist mir auch, daß nach dem Wortlaut des Textes die ἀρετή mit dem Wissen identifiziert wird. Denn das würde auf die von Aristoteles und Theophrast verworfene sokratische Ansicht: ἐπιστήμας εἶναι πάσας τὰς ἀρετάς hinauslaufen. Die von Wachsmuth in der adnotatio empfohlene Beziehung von ἥν auf ἐπικρίσεως gibt auch keinen befriedigenden Sinn. Es muß hier etwas durch

Abschreiberversehen oder Kürzung von seiten des Epitomators ausgefallen sein, etwa: τὴν ⟨ἐκ⟩ τῆς ἐπικρίσεως βεβαίαν εἴδησιν ⟨καὶ τὴν ταύτῃ ὡρισμένην προαιρετικὴν ἕξιν⟩ ἐπεζητήσαμεν, ἣν καὶ συνῳδὸν εὑρόμενοι τῇ φύσει — ἀρετὴν προσηγορεύσαμεν. So würde die Stelle zu den eigenen Äußerungen des Aristoteles und Theophrast über die ethische Tugend und zu Arius p. 118, 2 stimmen. Die Worte συνῳδὸν εὑρόμενοι τῇ φύσει besagen dasselbe wie p. 123, 23 θεασαμένη διότι καὶ αὐτὴ τῶν κατὰ φύσιν πολὺ μᾶλλον τῶν τοῦ σώματος ἀρετῶν.

Das letzte Sätzchen dieses Abschnittes p. 119, 20 σχεδὸν γὰρ τὴν ὅλην τῆς αἱρέσεως ὑπογραφὴν ἀπὸ τούτων (scil. τῶν κατὰ φύσιν καὶ τῶν παρὰ φύσιν) ὡρμῆσθαι ist zwar für die peripatetische Ethik, wie sie bei Arius dargestellt ist, zutreffend, aber die am Schluß hinzugefügten Worte: καθάπερ ἐπιδείξω διὰ βραχυτάτων werden durch den folgenden Abschnitt nicht erfüllt, der mit den Worten beginnt: ὅτι γὰρ οὐ μόνον αἱρετὰ τὰ τέκνα τοῖς γειναμένοις ἐστὶ διὰ τὰς χρείας, ἀλλὰ καὶ δι' ἑαυτά, γνώριμον ἐκ τῆς ἐναργείας, und die Begründung kann sich nicht auf jenen Satz beziehen, den der Verfasser eben zu begründen versprochen hat. Es ist hier unbedingt eine durch die Epitomierung entstandene Unterbrechung des Zusammenhanges anzunehmen. Auf diese Lücke aber folgt eine lange, in sich zusammenhängende und ihrem Thema nach einheitliche Abhandlung über die drei schon von Aristoteles angenommenen Güterklassen: die äußeren, die leiblichen und die seelischen Güter. Zur Glückseligkeit sind bekanntlich nach Aristoteles und Theophrast und überhaupt nach der kanonischen peripatetischen Schuldoktrin Güter aller drei Klassen erforderlich. Das Thema der Abhandlung, das man wegen des abgebrochenen Anfanges nicht gleich anfangs, sondern erst, wenn wenn man ihren ganzen Verlauf und Aufbau überschaut hat, erkennen kann, ist nachzuweisen, daß die seelische Tugend ein Gut ist, das wir um seiner selbst willen erstreben (δι' αὑτὸ αἱρετόν = per se expetendum) und daß sie ein viel wertvolleres und erstrebenswerteres Gut (αἱρετώτερον) ist als alle übrigen Güter, die leiblichen sowohl wie die äußeren. Die Abhandlung geht so vor, daß zuerst im ersten Teil (p. 119, 22—122, 10) das δι' αὑτὸ αἱρετόν auf dem Gebiet der äußeren Güter nachgewiesen wird. Wenn p. 122, 7 dieser erste Teil mit dem Satze abgeschlossen wird: ὥστε ταύτῃ μὲν τὰ γινόμενα τῶν ἀγαθῶν ἔξωθεν ὅτι

δι' αὑθ' αἱρετὰ πέφυκεν ἐπιδεδεῖχθαι σαφῶς, so muß man feststellen, daß dies keineswegs für alle Güter nachgewiesen worden ist, die sonst zu den ἐκτὸς ἀγαθά gerechnet zu werden pflegen (z. B. nicht für πλοῦτος, ἀρχή, εὐτυχία, die p. 125, 1—8 als äußere Güter genannt werden, auch nicht die εὐγένεια, die p. 136, 15 unter ihnen erscheint), sondern nur für die φιλία (der Eltern, Kinder, Blutsverwandten, Verschwägerten, Mitbürger, Volks- und Stammesgenossen und schließlich aller Menschen) und εὔνοια, den ἔπαινος und die εὐδοξία. Der Übergang zum zweiten Teil (p. 122, 11—123, 20), der beweisen will, daß auch die leiblichen Güter δι' αὑτὰ αἱρετά sind, erfolgt in folgender Form: πῶς οὖν οὐ πολὺ μᾶλλον τὰ περὶ ἡμᾶς καὶ ἐν ἡμῖν; λέγω δὲ τὰ περὶ σῶμά τε καὶ ψυχήν. Εἰ γὰρ ὁ ἄνθρωπος δι' αὑτὸν αἱρετός, καὶ τὰ μέρη τοῦ ἀνθρώπου δι' αὑτὰ ἂν εἴη αἱρετά. Μέρη δ' ἐστὶν ἀνθρώπου ὁλοσχερέστατα σῶμα καὶ ψυχή. Ὥστε καὶ τὸ σῶμα δι' αὑτὸ ἂν αἱρετὸν εἴη. Πῶς γὰρ τὸ μὲν τοῦ πλησίον σῶμα δι' αὑτὸ αἱρετόν ἐστιν ἡμῖν, τὸ δ' ἡμέτερον οὐκέτι; Ἢ πῶς ὁ μὲν πλησίον ἄνθρωπος δι' αὑτόν ἐστιν αἱρετός, οὐχὶ δὲ καὶ ἕκαστος ἡμῶν αὑτῷ δι' αὑτὸν αἱρετός; Ἢ πῶς τοῦτο μέν, οὐχὶ δὲ καὶ τὰ μέρη τὰ τοῦ σώματος καὶ αἱ τῶν μερῶν ἀρεταὶ καὶ αἱ τοῦ ὅλου σώματος ἂν εἶεν αἱρεταί; Und dann werden Gesundheit, Stärke, Schönheit; Geschwindigkeit der Füße, Normalität der Sinnesorgane noch besonders der Reihe nach als δι' αὑτὰ αἱρετά erwiesen. Es wird also bei dem Übergang zum zweiten Teil auch der dritte, der die seelischen Güter als δι' αὑτὰ αἱρετά erweist, gleich mitberücksichtigt; d. h. der zweite und dritte zusammengenommen, als von der Selbstliebe des Menschen handelnd, dem ersten entgegengesetzt, der von der Liebe zum andern Menschen handelt. Dadurch wird der Gesamtsinn des ersten Teils beleuchtet. Als äußere Güter sind hier ausschließlich unsre freundlichen Beziehungen zu andern Menschen gedacht, die vom engsten Familienkreise aus fortschreitend schließlich die ganze Menschheit umfassen. Einerseits ist der Mensch, sei es auf Grund eines speziellen Gemeinschaftsverhältnisses, in dem wir mit ihm stehen, sei es als solcher, für uns δι' αὑτὸν αἱρετός und mehr oder weniger φίλος und οἰκεῖος, so daß wir uns von der Natur getrieben fühlen, ihm aus Not und Gefahr zu helfen, auch wenn uns daraus kein Vorteil erwächst: andererseits ist Liebe, Wohlwollen, Lob unserer Mitmenschen und Berühmtheit bei ihnen für uns ein Gut, das wir

um seiner selbst willen erstreben. Die aktive und die passive Seite dieser freundlichen Beziehung zu unsern Nebenmenschen ist dadurch ausgedrückt, daß einerseits der ἄνθρωπος, andererseits die φιλία (der andern Menschen uns gegenüber) zu den δι' αὑτὰ αἱρετὰ gerechnet werden. Beide Seiten sind aber nicht scharf voneinander geschieden, sondern sind nach der Lehre des Philosophen, der hier redet, gegenseitig durcheinander bedingt und voneinander nicht zu trennen: zur Einheit verbunden bilden sie das menschliche Gemeinschaftsgefühl, das ja immer reziprok ist und als Bindemittel für alle menschlichen Gemeinschaftsbildungen unentbehrlich ist. Die Ausdrucksweise, die auch den Menschen selbst, nicht etwa nur sein Wohl oder sein Wohlwollen für uns, zu den δι' αὑτὰ αἱρετά rechnet, ist nicht eine besondre Eigentümlichkeit unsres Abschnittes. Auch p. 136, 14 f. werden als äußere Güter, neben πλοῦτος, δόξα (= εὐδοξία), εὐγένεια, δυναστεία, auch φίλοι, συγγενεῖς, πατρίς aufgezählt. Auch Cicero drückt sich ebenso aus de fin. V 67: Quando igitur inest in omni virtute cura quaedam quasi foras spectans aliosque appetens atque complectens, exsistit illud, ut amici, ut fratres, ut propinqui, ut affines, ut cives, ut omnes denique ⟨homines⟩, quoniam unam societatem hominum esse volumus, propter se expetendi sint. Aber auch schon Aristoteles Eud. 1234 b 32 sagt: τῶν μεγίστων ἀγαθῶν τὸν φίλον εἶναι ὑπολαμβάνομεν cf. Nik. 1169 b 10.

Diese Lehre von der Liebe als natürlichem Trieb, die von der Familienliebe ausgehend immer weitere Kreise zieht, bis sie zur allgemeinen Menschenliebe wird, ist hier zu unserer Überraschung in die Güterlehre eingeordnet. Denn die Absicht ist ja hier zu zeigen, daß nicht nur die seelischen und leiblichen, sondern auch gewisse äußere Güter, die dem Gebiet des menschlichen Gemeinschaftslebens (in Familie, Staat, Menschheit) angehören, als Gegenstände eines den Menschen eingeborenen Naturtriebes zu den natürlichen Gütern und zu den *per se expetenda* gehören, die eine der Führung der Natur folgende Ethik in ihr Glückseligkeitsideal miteinbeziehen muß. Diese Betrachtung führt zu dem p. 125, 16 ausgesprochenen Ergebnis, daß die leiblichen und äußeren Güter nicht nur um ihrer selbst willen, sondern vor allem auch wegen ihrer Nützlichkeit für den πολιτικός und κοινωνικὸς βίος erstrebt werden. Aristoteles hatte

den Menschen ein πολιτικὸν ζῷον genannt und in der πόλις, als der autarken Staatsgemeinde, das abschließende Ziel für die Entwicklung des menschlichen Vergesellschaftungstriebes gesehen. Darüber geht unser Autor hinaus, wenn er den Menschen p. 120, 14 ein φιλάλληλον καὶ κοινωνικὸν ζῷον nennt. Denn in φιλάλληλον liegt, daß unter allen Menschen als solchen, nicht nur als Bürgern des gleichen Staates, ein natürliches Gemeinschaftsgefühl besteht. Auch in der ciceronischen Darstellung der peripatetischen Ethik de fin. V wird dieser Zug ihres Ideals stark betont: § 65 In omni autem honesto — nihil est tam illustre nec quod latius pateat quam coniunctio hominum et quasi quaedam societas et communicatio utilitatum et ipsa caritas generis humani, quae nata a primo satu, quod a procreatoribus nati diliguntur et tota domus coniugio et stirpe coniungitur, serpit sensim foras, cognationibus primum, tum affinitatibus, deinde amicitiis, post vicinitatibus, tum civibus et iis, qui publice socii atque amici sunt, deinde totius complexu gentis humanae. Weil nun dieselben Gedanken sich auch als stoische Lehre bezeugt finden, so meint die herrschende Ansicht, daß sie durch den Eklektizismus des Antiochus in die peripatetische Lehre ohne Berechtigung hineingetragen seien. Daß schon Theophrast ebenso gelehrt haben könnte, was man schon auf Grund der Übereinstimmung der didymeischen mit der ciceronischen Darstellung für das Wahrscheinlichste hätte halten müssen, das hat man offenbar für ganz unmöglich gehalten. Aber man hatte dabei das einst von Jakob Bernays behandelte Fragment aus Theophrasts Schrift περὶ εὐσεβείας außer acht gelassen, das uns bei Porphyrius de abstinentia III 25 (p. 220, 15 f. Nauck) erhalten ist und das ich hier ganz ausschreiben muß: Θεόφραστος δὲ καὶ τοιούτῳ κέχρηται λόγῳ· ‚Τοὺς ἐκ τῶν αὐτῶν γεννηθέντας, λέγω δὲ πατρὸς καὶ μητρός, οἰκείους εἶναι φύσει φαμὲν ἀλλήλων· καὶ τοίνυν καὶ τοὺς ἀπὸ τῶν αὐτῶν προπατόρων σπαρέντας οἰκείους ἀλλήλων εἶναι νομίζομεν· καὶ μέντοι τοὺς ἑαυτῶν πολίτας τῷ τῆς τε γῆς καὶ ⟨τῆς⟩ πρὸς ἀλλήλους ὁμιλίας κοινωνεῖν· οὐ γὰρ ⟨ὡς⟩ ἐκ τῶν αὐτῶν ἔτι τοὺς (τοτε libri) τοιούτους ἀλλήλοις φύντας οἰκείους αὐτοῖς εἶναι κρίνομεν, εἰ μὴ ἄρα τινὲς τῶν πρώτων αὐτοῖς προγόνων οἱ αὐτοὶ [τοῦ γένους ἀρχηγοὶ delevi] πεφύκασιν ἢ ἀπὸ τῶν αὐτῶν. οὕτω δέ, οἶμαι, καὶ τὸν Ἕλληνα μὲν τῷ Ἕλληνι, τὸν δὲ βάρβαρον τῷ βαρβάρῳ, πάντας δὲ τοὺς ἀνθρώπους ἀλλήλοις φαμὲν οἰκείους τε

καὶ συγγενεῖς εἶναι δυοῖν θάτερον ἢ τῷ προγόνων εἶναι τῶν αὐτῶν ἢ τῷ τροφῆς καὶ ἠθῶν [καὶ ταὐτοῦ γένους delevi] κοινωνεῖν. οὕτως δὲ καὶ τοὺς πάντας ἀνθρώπους [ἀλλήλοις] τίθεμεν ⟨οἰκείους⟩ καὶ συγγενεῖς [καὶ μὴν] πᾶσι τοῖς ζῴοις. Die weitere Ausführung geht uns hier nicht mehr an, da sie nur noch das Verhältnis des Menschen zu den übrigen Lebewesen betrifft. Der ausgeschriebene Teil des Fragments aber beweist unwidersprechlich, daß wir berechtigt sind, die Ausführung über die φυσικὴ φιλία aller Menschen bei Arius p. 119, 22—121, 21 für Theophrast in Anspruch zu nehmen. Denn wenn auch das Ziel der Stelle aus Theophrast περὶ εὐσεβείας ganz verschieden ist von dem der Ariusstelle, die aus der Schrift desselben Philosophen περὶ φιλίας stammen dürfte, so ist doch genug Übereinstimmung vorhanden, um erkennen zu lassen, daß nicht erst die Stoa die *coniunctio hominum* erfunden hat, sondern diese Lehre zu denen gehört, die sie aus der altperipatetischen und altakademischen Schule übernommen hat. Das Ziel des Beweises in περὶ εὐσεβείας ist bekanntlich, gegenüber dem Satze Zenons, daß der Mensch den unvernünftigen Tieren gegenüber keine rechtlichen Verpflichtungen habe, also auch gegen sie kein Unrecht begehen könne (Diog. Laërt. VII 129 μηδὲν εἶναι ἡμῖν δίκαιον πρὸς τὰ ἄλλα ζῷα διὰ τὴν ἀνομοιότητα), zu zeigen, daß wir auch mit den unvernünftigen Tieren in einer gewissen Gemeinschaft stehen und sittliche Pflichten gegen sie haben. Als Grundlage für diesen letzten Schluß, das eigentliche Ziel des Beweises, das uns hier nichts angeht, behandelt aber Theophrast hier die φυσικὴ οἰκείωσις des Menschen zum Menschen, und zwar so, daß er von der οἰκείωσις zwischen Geschwistern (Kindern derselben Eltern) ausgehend fortschreitet zu der zwischen Blutsverwandten und Geschlechtsgenossen (οἱ ὑπὸ τῶν αὐτῶν προπατόρων σπαρέντες), der zwischen Bürgern derselben πόλις und Angehörigen derselben Nation (τὸν Ἕλληνα τῷ Ἕλληνι scil. οἰκεῖον εἶναί φαμεν), um mit der οἰκειότης aller Menschen untereinander zu schließen. Daß als begründend für die οἰκείωσις neben der Stammesgemeinschaft auch zwei andere, Gemeinsamkeit des Wohnsitzes und der Sprache (τῆς τε γῆς καὶ τῆς πρὸς ἀλλήλους ὁμιλίας) und Gemeinsamkeit der Ernährungsweise und des Gemütes (τὸ τροφῆς καὶ ἠθῶν κοινωνεῖν), letztere aus jener entspringend, anerkannt werden, macht den weiteren Schluß auf die οἰκείωσις zu den Tieren erst möglich. Aber auch bei

Arius wird die οἰκειότης keineswegs nur auf die gemeinsame Abstammung zurückgeführt, da auch die Liebe zur Ehefrau und den Verschwägerten erwähnt wird (τοὺς ἄλλους οἰκείους = ceteros propinquos et affines). Die Stufen, über die von den leiblichen Brüdern aus bis zur ganzen Menschheit fortgeschritten wird, sind bei Arius so ziemlich dieselben wie in dem Theophrastfragment bei Porphyrius: 1. ἀδελφοί Z. 10, 2. συγγενεῖς Z. 11, 3. πολῖται Z. 12, 4. ὁμοεθνεῖς καὶ ὁμόφυλοι Z. 19, 5. πάντες ἄνθρωποι Z. 20. Dieselben fünf Stufen berührt in derselben Reihenfolge auch das Fragment. Wer die οἰκείωσις bis in so weite Fernen verfolgte, wie es Theophrast in dem Fragment tut, der hatte sicherlich auch von der πρώτη οἰκείωσις gehandelt. Er hatte also auch die Lehre von den πρῶτα κατὰ φύσιν als Gegenständen des ursprünglichsten Naturtriebes (φυσικὴ ὁρμή) vertreten und das Ideal des naturgemäßen Lebens zum Kernpunkt seiner Ethik gemacht, wie es sowohl die ciceronische Darstellung de fin. V wie die didymeische von den Peripatetikern behauptet.

Das οἰκεῖον, das αἱρετόν, das φίλον sind bei unserm Autor einander sehr nahestehende Begriffe. Die Kinder sind ihren Eltern αἱρετὰ οὐ μόνον διὰ τὰς χρείας, ἀλλὰ καὶ δι' ἑαυτά (p. 119, 22). Darin besteht ihre φιλοστοργία für die Kinder. Daß sie, als wahre φιλία, von jeder selbstsüchtigen Absicht frei ist, wird dadurch bewiesen, daß die Eltern wünschen und vorsorgen, daß es auch nach ihrem Tode ihren Kindern wohl ergehe. Der Ausdruck ἀγαπᾶν κατὰ τὸ δι' αὑτὸ αἱρετόν, der von dem Gefühl der Eltern gegenüber den Kindern p. 120, 9 gebraucht wird, zeigt, daß das Kind (sein Dasein, sein Leben, sein Wohlergehen) für die Eltern ein um seiner selbst willen begehrtes Gut ist und eben darum ein ἀγαπώμενον und φίλον. So ist auch umgekehrt jeder φίλος ein δι' αὑτὸ αἱρετόν. Durch diese Formel wird er in die Klasse der Güter eingereiht, wie es der Charakter dieser Ethik als Güterlehre fordert; und zwar natürlich der äußeren Güter, unter denen der φίλος das größte ist. Der Ausdruck δι' αὑτοὺς φιλίας τυγχάνειν, der p. 120, 12 auf Eltern, Brüder, Ehegattin, Blutsverwandte, Verschwägerte und Mitbürger angewendet wird, ist nach dem Zusammenhang mit ἀγαπᾶσθαι κατὰ τὸ δι' αὑτὸ αἱρετόν gleichbedeutend. Daß die in dieser Lehre angenommenen verschiedenen Arten von Liebe unsere Seele teils aus der Nähe und darum stärker, teils nur von ferne und darum

schwächer berühren, hindert nicht, daß sie alle, wie es im Wesen der φιλία liegt, selbstlos sind (p. 120, 15—17). Statt des φίλος kann man aber auch ebensogut die φιλία als δι' αὐτὴν αἱρετή bezeichnen (p. 120, 17—20). Frägt man, ob hier die φιλία aktiv als Lieben oder passiv als Geliebtwerden oder reziprok als Lieben und Geliebtwerden ein *per se expetendum* genannt wird, so muß die Antwort lauten: die von p. 120, 20 (καὶ γὰρ δὴ —) an angeführten Beispiele von Wohltaten, die jemand aus reiner, selbstloser Menschenliebe einem Mitmenschen erweist, passen alle nur zu der aktiven Auffassung der δι' αὐτὴν αἱρετὴ φιλία. Wir wählen die Liebe (= das Lieben) und ihre Betätigung in Wohltaten um ihrer selbst willen, nicht zu irgendeinem andern Zweck. Für wen aber das Lieben selbst ein *per se expetendum* ist, für den ist *eo ipso* auch Dasein und Leben und Wohl des geliebten Menschen ein *per se expetendum.* Nur eines unter den Beispielen der δι' αὐτὴν αἱρετὴ φιλία scheint sich dieser Auffassung nicht zu fügen p. 121, 8 τίνα δ' οὐ τῆς μετὰ τὸν βίον εὐφημίας πολὺν ποιεῖσθαι λόγον; Denn die εὐφημία, die uns nach unserm Tode zuteil wird, ist eine φιλία im passiven Sinne, ein Geliebtwerden. Darum glaubte Strache diesen Satz als den Zusammenhang störende Interpolation ausscheiden zu sollen. Schwerlich mit Recht! Es dürfte nur durch den Kürzungsprozeß, dem der theophrastische Text aus der Schrift περὶ φιλίας für das Schulkompendium unterzogen werden mußte, der kleine formallogische Anstoß, den Strache bemerkt hat, entstanden sein. Das λόγον ποιεῖσθαι τῆς μετὰ τὸν βίον εὐφημίας kann ja in nichts anderm bestehen, als daß jemand Liebe gegen die Nachkommen durch Wohltaten, die erst ihnen zugute kommen werden, betätigt; daß er ‚serit arbores quae alteri saeclo prosint'. Wer das tut, der will in Wahrheit das Lieben und Wohltun um seiner selbst willen und damit auch das Wohl der noch ungeborenen Menschen. Denn die μετὰ τὸν βίον εὐφημία wird ja nach Theophrast, der so wenig wie Aristoteles die individuelle Fortdauer der Seele nach dem Tode annimmt, niemals als Bewußtsein geliebt zu werden ihm Genuß bereiten. Das unsterbliche Teil des Menschen ist über solche Genüsse erhaben. Darum ist dieser Fall mit Recht unter die Beweise selbstloser Menschenliebe gestellt, die lieben will um des Liebens und wohltun um des Wohltuns willen. Man muß nur annehmen, daß bei Theophrast dargelegt war,

die τῆς μετὰ τὸν βίον εὐφημίας πολὺν ποιούμενοι λόγον würden in Wahrheit von der δι' αὐτὴν αἱρετὴ φιλία, d. h. dem Willen zum Wohltun um des Wohltuns willen getrieben. So ist ja auch die Liebe der Eltern zu den Kindern aufgefaßt, die über den eigenen Tod hinaus das Wohl der Kinder zu sichern sucht (p. 119, 4 bis 120, 8). Da ist gewiß nicht daran gedacht, daß die Eltern nach ihrem Tode die spätere Dankbarkeit des jetzt noch im Mutterleibe vegetierenden Kindes für die seiner Zukunft im Testament gewidmete Fürsorge zu genießen hoffen. P. 121, 8 ist dasselbe gemeint, nur daß es sich hier um die allgemeine Menschenliebe handelt, die ebenfalls über den eignen Tod hinaus selbstlos für das Wohl der Menschen zu sorgen sucht. Die dieser entgegengesetzte Gesinnung, die unser Autor als παρὰ τὴν ἀνθρωπίνην φύσιν verfemt, wird durch die beiden Tragikerverse gekennzeichnet, die der stoische Gewährsmann Ciceros de fin. III 64 aus Theophrast übernommen hatte:

Ἐμοῦ θανόντος γαῖα μιχθήτω πυρί.
Οὐδὲν μέλει μοι· τἀμὰ γὰρ καλῶς ἔχει.

Was drücken diese Verse aus? Gleichgültigkeit gegen unsern Leumund oder gegen das Schicksal der Menschheit nach unserm Tode? Unfraglich ist dieser Satz als Gegenstück zu dem vorausgehenden gedacht. Also muß dieser die gegenteilige Gesinnung gekennzeichnet haben. Tilgen darf man ihn also nicht, aber ändern auch nicht, sondern muß annehmen, daß er durch Kürzung entstellt ist.

Auch der pathetische Abschluß dieses Abschnittes hat anscheinend durch Kürzung gelitten: φανερὸν οὖν ὅτι πρὸς πάντας ἐστὶν ἡμῖν εὔνοια φυσικὴ καὶ φιλία τὸ δι' αὐτὸ αἱρετὸν ἐμφαίνουσα καὶ τὸ κατὰ λόγον· ‚ἓν' γὰρ ‚ἀνδρῶν, ἓν θεῶν γένος· ἐκ μιᾶς δὲ πνέομεν ματρὸς ἀμφότεροι' τῆς φύσεως. Im ersten Teil ist mir τὸ κατὰ λόγον schlechthin unverständlich. Die φιλία ist ja ein πάθος und wird hier nur, soweit sie im ἄλογον wurzelt, besprochen. Vielleicht hieß es: τὸ κατὰ ⟨τἄ⟩λογον. Das Pindarzitat wäre nur wirklich passend, wenn im Vorausgehenden auch von der Liebe zu den Göttern die Rede gewesen wäre. Denn dieses weist ja nur auf die gemeinsame Mutter der Menschen und Götter hin, die unser Autor als die Natur deutet. Also konnte durch das Zitat nur eine οἰκειότης zwischen Menschen und Göttern begründet werden.

Es muß vor dem Zitat etwas ausgefallen sein, worin auf diese hingewiesen wurde.

Im folgenden Abschnitt p. 121, 22—122, 10 behandelt Arius zunächst die Freundschaft im engeren Sinne πρὸς τοὺς ἐν συνηθείᾳ φίλους, die natürlich, wenn schon die κοινὴ φιλανθρωπία ein *per se expetendum* ist, dies noch viel mehr sein muß. Dieser ganze Abschnitt über die δι' αὑτὰ αἱρετά bewegt sich ja aufsteigend von den Dingen, die man leicht für nur δι' ἕτερα αἱρετά halten könnte, zu den höheren Gütern vorwärts, bei denen das δι' αὑτὸ αἱρετόν leichter kenntlich ist. In dem Satz: εἰ δ' ὁ φίλος δι' αὑτὸν αἱρετός, καὶ ἡ φιλία καὶ ἡ εὔνοια bedeutet ἡ φιλία nicht mehr das φιλεῖν, sondern das φιλεῖσθαι. Denn die mit der φιλία verbundene εὔνοια muß ja jedenfalls wegen des Zusatzes: καὶ ἡ παρὰ πάντων τῶν τοῦ βίου κοινωνούντων καὶ ἡ παρὰ τῶν πλείστων ἀνθρώπων als das Wohlwollen, das man von andern Menschen empfängt, verstanden werden. Dadurch wird auch der Sinn von ἡ φιλία bestimmt. Deswegen können dann auch an sie weitere passivische Begriffe, ὁ ἔπαινος = τὸ ἐπαινεῖσθαι und ἡ εὐδοξία = τὸ ὑπὸ τῶν πολλῶν ἐπαινεῖσθαι als weitere äußere Güter angeschlossen werden. Der folgende Satz: ὥστε ταύτῃ μὲν τὰ λεγόμενα τῶν ἀγαθῶν ἔξωθεν (so Wachsmuth für überliefertes ἐξ ὧν) ὅτι δι' αὑτὰ αἱρετὰ πέφυκεν ἐπιδεδεῖχθαι σαφῶς ist schon oben als unzutreffende Folgerung erwiesen. Es ist ja offenbar nicht für alle äußeren Güter, sondern nur für einen Teil derselben, φίλοι, φιλία, εὔνοια, ἔπαινος, εὐδοξία erwiesen, daß sie um ihrer selbst willen erstrebt werden. Es genügt nicht, mit Spengel ταύτῃ in ταῦτα zu ändern, sondern man müßte außerdem ἐξ ὧν (= ἔξωθεν) vor ἀγαθῶν umstellen oder, wenn man ἔξωθεν an seiner überlieferten Stelle beläßt, vor ihm τῶν einschieben: ὥστε ταῦτα μὲν τὰ λεγόμενα τῶν ἔξωθεν ἀγαθῶν ὅτι δι' αὑτὰ αἱρετὰ πέφυκεν ἐπιδεδεῖχθαι σαφῶς. Die Einfügung von μέγιστα nach λεγόμενα würde den Sinn vielleicht verbessern, ist aber nicht erforderlich: ‚Daß also diese Dinge, die man zu den äußeren Gütern zu rechnen pflegt, um ihrer selbst willen erstrebt zu werden von Natur geschaffen sind, ist klar erwiesen.'

‚Wie sollten also die leiblichen und die seelischen Güter nicht in noch viel höherem Grade dazu geschaffen sein?' Dieser Übergang zu dem zweiten (und dritten) Teil der Abhandlung ist oben schon besprochen worden. Er weist auf ihr Ordnungs-

prinzip hin: das Aufsteigen zu höheren, als *per se expetenda* leichter erkennbaren Gütern. Ganz entsprechend ist der Übergang zum dritten Teil p. 123, 17 geformt: ὥστ' εἰ καὶ τὰ σωματικὰ τῶν ἀγαθῶν δέδεικται δι' αὑθ' αἱρετὰ καὶ τἀναντία τούτων κακὰ δι' αὑτὰ φευκτά, καὶ τὰ τῆς ψυχῆς ἀναγκαῖον μέρη δι' αὑθ' αἱρετὰ ὑπάρχειν καὶ τὰς ἀρετὰς αὐτῶν καὶ τῆς ὅλης ψυχῆς· τὴν γὰρ εἴσοδον ἡ ἀρετὴ λαβοῦσα, καθάπερ ὑπεδείξαμεν, ἀπὸ τῶν σωματικῶν καὶ τῶν ἔξωθεν ἀγαθῶν καὶ πρὸς ἑαυτὴν ἐπιστρέψασα καὶ θεασαμένη διότι καὶ αὐτὴ τῶν κατὰ φύσιν πολὺ μᾶλλον τῶν τοῦ σώματος ἀρετῶν, ᾠκειώθη πρὸς ἑαυτὴν ὡς πρὸς δι' αὑτὴν αἱρετὴν καὶ μᾶλλόν γε πρὸς ἑαυτὴν ἢ πρὸς τὰς τοῦ σώματος ἀρετάς· ὥστε παρὰ πολὺ τιμιωτέρας εἶναι ⟨τὰς⟩ τῆς ψυχῆς ἀρετάς. Dieses Ordnungsprinzip ist verschieden von dem in der Lehre von der πρώτη οἰκείωσις p. 118, 11 καὶ πρῶτον μὲν ὀρέγεσθαι usw. angewendeten. Denn dort folgt, wie es für diese Lehre am angemessensten ist und auch bei Cicero geschieht, die Darstellung der Zeitfolge der Entwicklung des menschlichen Trieblebens. Da gehen natürlich, da der ursprünglichste Trieb des Lebewesens Selbsterhaltungstrieb ist, die Teile unseres Selbst, Leib und Seele, und deren Teile, Kräfte und Betätigungen den äußeren Gütern als Gegenstände der οἰκείωσις voran. Zu der Einführung der äußeren Güter gelangt aber diese frühere Darstellung überhaupt nicht, offenbar weil sie, wie ich schon früher gezeigt habe, bei p. 119, 21 abgebrochen wird. Denn was auf die Worte: καθάπερ ἐπιδείξω διὰ βραχυτάτων folgt, ist keine Erfüllung des in diesen Worten enthaltenen Versprechens: ganz kurz zu zeigen, daß die Lehre von der Auswahl der naturgemäßen und der Ablehnung der naturwidrigen Dinge für die Lehre von καθῆκον und κατόρθωσις und überhaupt für die ganze peripatetische Ethik das Fundament bilde. Um dies zu zeigen, mußte der vorher beschrittene, die zeitliche Entwicklung des Trieblebens begleitende Gedankengang weiter verfolgt werden. Dabei mußte vor allem auch das Streben nach äußeren Gütern abgeleitet werden. Wenn p. 123, 21 mit καθάπερ ὑπεδείξαμεν auf eine frühere Darlegung zurückverwiesen wird, daß die Tugend τὴν εἴσοδον λαβοῦσα ἀπὸ τῶν σωματικῶν καὶ τῶν ἔξωθεν ἀγαθῶν dann erst nachträglich auf sich selbst reflektiert habe, so müssen wir betonen, daß von den äußeren Gütern als Gegenständen der Tugend in der früheren Erörterung überhaupt noch nicht die Rede gewesen war und, was p. 122, 7 f. über äußere Güter

gesagt wird, keinesfalls klar macht, inwiefern die Tugend auch von den äußeren Gütern aus in das Leben der Menschen eingezogen ist. Es bestätigt sich also, daß nach p. 119, 21 ein wesentliches Stück der ursprünglichen (in dem peripatetischen Schulkompendium jedesfalls noch zusammenhängenden und folgerichtigen) Darstellung ausgefallen ist, ein Stück, das wie der voraufgehende Abschnitt noch entwicklungsgeschichtlichen Charakter haben und unter anderem von dem Einzug der Tugend in das menschliche Leben berichten mußte. Der Abschnitt nach der Unterbrechung des Zusammenhanges bei p. 119, 21, der Abschnitt also, bei dessen Analyse wir jetzt stehen, der erst die äußeren, dann die leiblichen und zuletzt die seelischen Güter als *per se expetenda* erweist, und zwar die letztgenannten als die wertvollsten von allen, hat keinen berichtenden Charakter, sondern argumentierenden, und auch nicht entwicklungsgeschichtlichen; sonst könnten nicht die äußeren Güter den leiblichen vorangehen. Aber daß die ganze Abhandlung von p. 121, 22 bis mindestens p. 123, 27 einen einheitlichen, in sich zusammenhängenden Gedankengang hat, der, nachdem sein erster Teil (über die δι' αὑτὴν αἱρετὴ φιλία) auf Theophrast zurückgeführt ist, als Ganzes diesem Philosophen zugeschrieben werden muß, das bedarf nun keines weiteren Beweises mehr. Wir brauchen daher bei dem zweiten Teil (p. 122, 11—123, 20) ‚über die leiblichen Güter' nicht mehr zu verweilen. Er bietet ja nur die ausführlichere argumentierende Begründung für das, was schon oben p. 118, 15—119, 4 behauptet und entwicklungsgeschichtlich berichtet worden war.

Der p. 123, 21 beginnende dritte Abschnitt unserer Abhandlung, über dessen Verknüpfung mit dem zweiten schon die Rede war, will beweisen, daß die seelischen Tugenden, die der ganzen Seele sowohl wie die der Seelenteile, ebenfalls und in noch viel höherem Grade als die leiblichen *per se expetenda* sind. Die Tugend, die von dem Wählen der naturgemäßen und dem Ablehnen der naturwidrigen Dinge ausgegangen war, wird bei einem gewissen Punkte ihrer Entwicklung reflektierend auf sich selbst aufmerksam und erkennt, daß auch sie selbst zu den naturgemäßen Dingen gehört, und zwar in viel höherem Grade als die leiblichen Vorzüge. Die Folge ist, daß sie von nun an selbst Gegenstand ihres eignen Strebens

und Wollens wird (ᾠκειώθη πρὸς ἑαυτὴν ὡς πρὸς δι' αὑτὴν αἱρετήν) und sich selbst höher schätzt als die übrigen Güter. Dieser Vorrang der seelischen Tugenden vor den übrigen naturgemäßen Dingen ist aber das Demonstrandum auch noch in der ganzen folgenden Partie bis p. 126, 11. Da beginnt ein neuer Abschnitt mit der Rekapitulation: Ἐπεὶ δὴ μεγάλη τῆς ἀρετῆς ἐστιν ὑπεροχὴ κατά τε τὸ ποιητικὸν καὶ κατὰ τὸ δι' αὑτὸ αἱρετὸν παρὰ τὰ σωματικὰ καὶ τὰ ἔξωθεν ἀγαθά und an sie schließen sich die Folgerungen aus ihr für die Lehre vom höchsten Gut. Aber der vorausgehende Absatz des Textes schloß p. 125, 10 f. schon mit einer ganz ähnlichen Rekapitulation: ὥστε τρία γένη τῶν ἀγαθῶν δι' αὑθ' αἱρετὰ ὑπάρχειν, τά τε περὶ ψυχὴν καὶ τὰ περὶ τὸ σῶμα καὶ τὰ ἐκτός· καὶ μακρῷ αἱρετώτερα τὰ περὶ ψυχὴν τῶν ἄλλων, ἐπειδὴ καὶ ἡγεμονικώτερον καὶ αἱρετώτερον ψυχὴ σώματος. Δῆλον οὖν ὅτι τῶν τοῦ σώματος ἀρετῶν καὶ τῶν ἐκτὸς (scil. ἀρετῶν) αἱ τῆς ψυχῆς ὑπάρχουσιν αἱρετώτεραι. Der durch diese Rekapitulation abgeschlossene Abschnitt p. 124, 18—125, 13 unterscheidet sich aber von dem vorausgehenden p. 124, 1—14 nur dadurch, daß er alle drei Güterklassen berücksichtigt, der vorausgehende nur zwei. Auch dieser macht aber den Schluß von jedem einzelnen leiblichen Vorzug auf den ihm analogen seelischen: wenn schon jener ein δι' αὑτὸ αἱρετόν sei, so müsse es der analoge seelische erst recht und in viel höherem Grade sein. Daß der zweite der beiden ähnlichen Abschnitte (p. 124, 18—125, 9) sich von dem ersten durch die Einbeziehung der äußeren Güter in die Analogie von dem ersten (p. 124, 1—14) unterscheidet, ist klar, desgleichen daß der Anfangssatz p. 124, 18 τὸν παραπλήσιον δ' εἶναι λόγον καὶ ἐπὶ τῶν ἀρετῶν diesen Unterschied hervorzuheben in seiner authentischen Gestalt bestimmt gewesen sein muß. Jetzt tut er das nicht mehr. Denn von den vier Kardinaltugenden handeln ja beide Abschnitte. Darin, daß er ἐπὶ τῶν ἀρετῶν ist, kann also nicht der Unterschied des zweiten vom ersten bestehen. Vielleicht hieß es richtig so: τὸν παραπλήσιον δ' εἶναι λόγον καὶ ἐπὶ τῶν ⟨ἐκτὸς⟩ ἀρετῶν. Daß nämlich unser Autor auch die äußeren Güter gelegentlich ἀρεταί nennen konnte, wie Aristoteles selbst den πλοῦτος als ἀρετὴ τῆς κτήσεως definiert hat, scheint aus den bereits zitierten Worten p. 125, 14 hervorzugehen: ὅτι τῶν τοῦ σώματος ἀρετῶν καὶ τῶν ἐκτὸς αἱ τῆς ψυχῆς ὑπάρχουσιν αἱρετώτεραι, wo man ἀρετῶν auch zu τῶν ἐκτός ergänzen muß. Wer dies nicht anerkennt,

könnte vielleicht auch, statt ἐπί, ἀπὸ τῶν ἀρετῶν schreiben und darin ausgedrückt finden, daß hier der Schluß in umgekehrter Richtung von den (ethischen) Tugenden aus auf die äußeren Güter, daß auch sie *per se expetenda* sind, gemacht werde. Dafür könnte man geltend machen, daß πλοῦτος, ἀρχή, εὐτυχία, die hier als *externa bona per se expetenda* vorkommen, als solche noch gar nicht erwiesen waren. Vielleicht soll das hier nachgeholt werden. Aber ich halte die Änderung in ἀπὸ τῶν ἀρετῶν nicht für wahrscheinlich, erstens weil so diese Argumentation als einzige von allen in umgekehrter Richtung wie die übrigen dieser Abhandlung verliefe, zweitens weil der Ausdruck auch nach der Änderung noch unklar bliebe, weil zwar der Ausgangspunkt des λόγος, nicht aber sein Zielpunkt angegeben wäre, drittens weil in den folgenden Einzelbeispielen die seelische Tugend (nur sie könnte, als Tugend κατ' ἐξοχήν, in ἀπὸ τῶν ἀρετῶν gemeint sein) grade nicht, als Ausgangspunkt, an erster Stelle, sondern immer an zweiter (nach dem analogen leiblichen Vorzug) genannt wird. Ich ziehe daher meinen ersten Vorschlag: ἐπὶ τῶν ⟨ἐκτὸς⟩ ἀρετῶν vor. Für sicher halte ich, daß ursprünglich in beiden aufeinanderfolgenden ähnlichen Abschnitten alle vier Kardinaltugenden mit den analogen Gütern verglichen wurden. P. 124, 9 nach ἡ καρτερία muß die Vergleichung der φρόνησις mit der εὐαισθησία gestanden haben, wenn die Reihenfolge in beiden Abschnitten dieselbe war.

Die Entsprechung, die bei Arius zwischen den vier Kardinaltugenden und je vier leiblichen und äußeren Gütern aufgestellt wird, kann man durch folgende Tabelle veranschaulichen:

	Σωματικά	Ψυχικά	Ἐκτὸς ἀγαθά
1.	Ὑγίεια	Σωφροσύνη (τῆς σφοδρότητος ἀπολύουσα τῶν παθῶν ἡμᾶς)	Πλοῦτος (περιστέλλει γὰρ τὰ πολλὰ τῶν ἁμαρτημάτων καὶ οὗτος)
2.	Ἰσχύς	Ἀνδρεία καὶ καρτερία (εὐρώστους τὰς ψυχὰς κατασκευάζουσα)	Ἀρχή
3.	Εὐαισθησία	Φρόνησις	Εὐτυχία
4.	Κάλλος	Δικαιοσύνη (τὸ μηδὲν ἀδικεῖν καὶ καλοὺς ἡμᾶς ποιεῖ Men. 568 K.)	Φιλία

Der kurze Auszug bei Arius gibt für die philosophische Begründung der analogischen Entsprechung nicht mehr als die wenigen Worte, die ich in der Tabelle jedesmal hinzugefügt habe. Jedesfalls war sie in der Originalschrift Theophrasts ausführlicher und — hoffentlich — überzeugender gegeben. Eine solche Entsprechung zu konstruieren, erscheint uns als eine Spielerei und es wird manchen meiner Leser befremden, daß ich sie einem Philosophen von der Bedeutung Theophrasts zuschreibe. Aber man muß als Entschuldigung gelten lassen, daß für den Systematiker solche auf dem Papier sich ergebende Regelmäßigkeiten leicht als Triumph des erkennenden Geistes und als Bestätigungen für die Richtigkeit der Lehre erscheinen. Schon Aristoteles selbst hatte Nik. 1104 a 14 ὑγίεια und ἰσχύς mit der σωφροσύνη und ἀνδρεία in solcher Weise in Parallele gestellt, daß die Auffassung zum mindesten sehr nahegelegt wurde, er habe nicht etwa beliebige σωματικαὶ ἕξεις mit beliebigen ἠθικαὶ ἕξεις vergleichen wollen, sondern die ὑγίεια der σωφροσύνη und die ἰσχύς der ἀνδρεία als analogen Zustand gegenübergestellt. Auch hatte er Pol. A 1254 b 34 ff. der leiblichen Schönheit die seelische gegenübergestellt, die schwerer zu erkennen sei (οὐχ ὁμοίως ῥᾴδιον ἰδεῖν τό τε τῆς ψυχῆς κάλλος καὶ τὸ τοῦ σώματος) und angedeutet, daß die Natur eigentlich die Tendenz habe, für die schöne Seele einen schönen Körper zu schaffen. Daß freilich diese Schönheit der Seele mit der Gerechtigkeit identisch sei, hatte Aristoteles nicht gesagt. Aber wir erkennen doch in diesen Stellen die Anknüpfungspunkte für die bei Arius vorgetragene Lehre, die ihren theophrastischen Ursprung wahrscheinlich machen. Bei der δικαιοσύνη, die Schönheit der Seele ist, kann man wohl nur an die Gesamttugend in ihrer Betätigung den Nebenmenschen gegenüber denken. Wenn man diese Analogie als sinnvoll anerkennt, insofern auch die Schönheit gewissermaßen die Gesamtheit der leiblichen Vorzüge den Nebenmenschen anschaulich macht (denn ohne Gesundheit und Kraft kann ein Leib nicht schön sein, ohne εὐαισθησία nur, solange er sich nicht bewegt), dann darf man sagen, daß die Entsprechung zwischen den seelischen und den leiblichen ἕξεις gut und ungezwungen durchgeführt ist. Weit weniger gut scheint die Ausdehnung der Analogie auf die äußeren Güter gelungen. Zwar die ἀρχή als auf äußeren Umständen beruhende Stärke, die

aber nur für den segensreich ist, der die Tugend besitzt, lassen wir gelten. Auch die Syzygie εὐαισθησία, φρόνησις, εὐτυχία ist leicht verständlich. Man darf nur nie vergessen, daß die äußeren Güter nach dieser Ethik nur deswegen Güter heißen, weil sie für den φρόνιμος und σπουδαῖος Güter sind. Sie sind Gaben der Tyche, aber die richtige αἵρεσις, κτῆσις und χρῆσις derselben ist durch die φρόνησις bedingt, die sich ja ihrem Begriffe nach auf die πρακτά und ἀνθρώπινα ἀγαθά bezieht. Mehr Schwierigkeit macht es uns, dem Gedanken zu folgen, daß der Reichtum gewissermaßen die Gesundheit unseres äußeren Güterbesitzes sei. Daß der Reichtum περιστέλλει τὰ πολλὰ τῶν ἁμαρτημάτων kann jedesfalls nur für den Tugendhaften gemeint gewesen sein. Denn den Nichttugendhaften verleitet, nach dieser Lehre, der Reichtum nur zu größeren und offenkundigeren Fehltritten. Aber es wäre ganz verkehrt, auf Grund unsres dürftigen Berichtes dem Urheber dieser Lehre einen Widerspruch schuldzugeben. Daß die φιλία dasjenige äußere Gut ist, das unserem ganzen äußeren Leben Schönheit verleiht, ist, wenn es sich auch begrifflich nicht scharf fassen läßt, im Einklang mit Aristoteles' Äußerungen Nik. 1155 a 28, daß die Freundschaft οὐ μόνον ἀναγκαῖόν ἐστιν, ἀλλὰ καὶ καλόν· τοὺς γὰρ φιλοφίλους ἐπαινοῦμεν, ἥ τε πολυφιλία δοκεῖ τῶν καλῶν ἕν τι εἶναι, und Nic. 1169 b 10 ff., daß der Glückselige Freunde braucht, um ihnen wohlzutun: κάλλιον δ' εὖ ποιεῖν φίλους ὀθνείων. — Im systematischen Aufbau der Ariusepitome ist der Zweck dieser analogischen Konstruktion unverkennbar, nachdem zuerst die leiblichen Güter als δι' αὑτὰ αἱρετά erwiesen sind, auf Grund der Entsprechung auch die ihnen entsprechenden seelischen (und äußeren) Güter als δι' αὑτὰ αἱρετά zu erweisen. Denn so lautet die Schlußfolgerung, die auf die beiden analogisierenden Abschnitte folgt, p. 125, 10: ὥστε τρία γένη τῶν ἀγαθῶν δι' αὑθ' αἱρετὰ ὑπάρχειν, τά τε περὶ ψυχὴν καὶ τὰ περὶ τὸ σῶμα καὶ τὰ ἐκτός· καὶ μακρῷ αἱρετώτερα τὰ περὶ ψυχὴν τῶν ἄλλων, ἐπειδὴ καὶ ἡγεμονικώτερον καὶ αἱρετώτερον ψυχὴ σώματος. Dieser Schluß, um dessenwillen die Analogie konstruiert ist, zeigt das Bestreben, die drei Güterklassen der peripatetischen Ethik zum einheitlichen Ganzen des naturgemäßen Lebens so zusammenzuschmieden, daß sie alle in demselben Sinne, nämlich als Gegenstände naturgemäßen Strebens, als Güter anerkannt werden und so einerseits der epikureischen Ethik, die den

Tugenden, andererseits der stoischen, die den leiblichen und äußeren Gütern den Charakter von *per se expetenda* absprach, mit größter Entschiedenheit entgegenzutreten. Dieses Bestreben scheint mir sehr gut für Theophrast zu passen, dem in Gemeinschaft mit seinen altakademischen Kollegen, Polemon, Krates und Krantor, die Aufgabe zufiel, im Kampf mit den beiden großen neuen Schulen die platonisch-aristotelische Philosophie (hier als Einheit gefaßt) zu verteidigen.

Den Charakter der Abwehr namentlich gegen die Stoa, keineswegs, wie man irrigerweise gemeint hat, eines stoisierenden Eklektizismus, trägt auch der Abschnitt p. 125, 14—126, 11, in dem die Bedeutung der leiblichen und äußeren Güter für den Gesamtwert des menschlichen Lebens und im Zusammenhang damit die sittliche Berechtigung des Selbstmordes für den Fall, daß das Leben aufgehört hat, lebenswert zu sein, erörtert wird. Nachdem noch einmal der Vorrang der seelischen ἀρεταί vor den leiblichen und äußeren (daß sie αἱρετώτεραι sind) betont worden ist, führt unser Kompendium fort: ὑπεροχὴν ⟨δ'⟩ ὅμως (ὁμοίως FP) φερόμεναι στοχάζονται καὶ τῶν ἄλλων, πρῶτον μὲν ὡς δι' αὑθ' αἱρετῶν, ἔπειθ' ὡς χρησίμων πρός τε τὸν πολιτικὸν καὶ τὸν κοινωνικὸν βίον καὶ δὴ καὶ πρὸς τὸν θεωρητικόν. Παραμετρεῖσθαι γὰρ τὸν βίον ταῖς πολιτικαῖς καὶ ταῖς κοινωνικαῖς πράξεσι καὶ ταῖς θεωρητικαῖς. Οὐ γὰρ φίλαυτον εἶναι τὴν ἀρετὴν κατὰ τὴν αἵρεσιν ταύτην, ἀλλὰ κοινωνικὴν καὶ πολιτικήν. Ἐπειδὴ δὲ πρὸς ἑαυτὴν φκειῶσθαι μάλιστα πάντων ἔφαμεν τὴν ἀρετήν, δῆλον ὡς καὶ πρὸς τὴν τῆς ἀληθείας ἐπιστήμην ἀναγκαίως φκειῶσθαι φυσικῶς αὐτήν. Also: obgleich die Tugenden vor den beiden andern Güterklassen den Vorrang behaupten, so zielen sie doch auch auf jene, erstens weil diese δι' αὑτὰ αἱρετά, zweitens weil sie für das politische und soziale, ja sogar auch für das wissenschaftliche (theoretische) Leben brauchbar sind. Denn der Gesamtwert des Lebens sei zu bemessen nach der politisch-sozialen und nach der wissenschaftlichen Betätigung, weil die Tugend, nach der Lehre der Schule, politisch-sozial, nicht individualistisch sei. Mit andern Worten: die Tugend braucht die leiblichen und äußeren Güter für ihre eigene Betätigung, die zum einen Teil eine praktische im menschlichen Gemeinschaftsleben, zum andern eine theoretische in der Wissenschaft ist. Die ψυχῆς ἐνέργεια κατ' ἀρετήν, die wir an andern Stellen unsres Traktates als das

Wesen der Eudämonie kennen gelernt haben, wird hier in ihre beiden Hauptteile zerlegt, die den beiden Hauptarten der Tugend, der ethischen und der theoretischen, entsprechen. Daß auch die θεωρητικὴ ἐνέργεια notwendig zur Gesamtbetätigung der vollkommenen Tugend gehört, wird in dem letzten der oben ausgeschriebenen Sätze, mit Berufung auf eine frühere Äußerung (p. 123, 23—26), daß die Tugend am allermeisten sich selbst um ihrer selbst willen zu erhalten strebt, bewiesen. Wenn aus diesem Satze gefolgert wird, daß die Tugend notwendig und von Natur auch dem Wissen von der Wahrheit liebend und strebend zugewendet sei, so ist dabei offenbar schon als bekannt vorausgesetzt, daß die θεωρητικὴ ἀρετή einen Bestandteil der Gesamttugend bildet. Für die Wertschätzung der äußeren und leiblichen Güter ergibt sich hieraus als Ansicht des Verfassers, daß sie zwar auch um ihrer selbst willen begehrt werden, ihre entscheidende Bedeutung aber für den Gesamtwert des Lebens lediglich darauf beruht, daß sie für die Betätigung der ἀρετή im menschlichen Gemeinschaftsleben und in der Wissenschaft etwas leisten. Man sieht nun, daß die Erörterung über das τέλος im folgenden Abschnitt p. 126, 12—127, 2 mit unserm Abschnitt in festem Zusammenhang steht und ihm das Fundament liefert. Das zeigt sich schon darin, daß der folgende Abschnitt wieder an die ὑπεροχή der Tugend anknüpft, mit der auch der unsrige anhob. Wir haben aber inzwischen erfahren, welcher Art diese ὑπεροχή ist; daß nämlich die (soziale und wissenschaftliche) Betätigung der Tugend selbst den Maßstab für den Gesamtwert des Lebens bildet, während die beiden andern Güterklassen für diesen nur indirekt, als brauchbare Behelfe jener Betätigung in Betracht kommen. Hiermit stimmt überein, daß im folgenden Abschnitt gefolgert wird (κατὰ τὸν λόγον), die drei Güterklassen seien nicht gleichberechtigte Bestandteile der Eudämonie, die sie durch Addition als Summe (συμπλήρωμα) ergeben. Wer das meine, der habe sich nicht klar gemacht, daß die Eudämonie als βίος eine Summe von πράξεις sei, zu der, wenn anders nur gleichbenannte Zahlen addiert werden können, Güter, die überhaupt keine πράξεις sind, nicht als Summanden hinzugefügt werden können. Man sieht also deutlich, daß hier ein festgeschlossener Zusammenhang besteht und daß die folgende Abhandlung über die Eudämonie als τέλος,

die bis p. 137, 12 reicht, auch theophrastisch sein muß, wenn es die über die äußeren, leiblichen und seelischen δι' αὑτὰ αἱρετά p. 121, 22—126, 11 war, und umgekehrt. Damit ist der Beweis für den einheitlichen Ursprung der ganzen von Arius vorgetragenen Lehre zum Abschluß gebracht. Man sieht nun, daß es nicht angeht, den Teil A vom Teil B loszureißen.

Die Betrachtung über den sittlich berechtigten Selbstmord (εὔλογος ἐξαγωγή) ist nur die Anwendung des vorher aufgestellten Kriteriums für den Gesamtwert des Lebens. Sie ist gewiß nicht ohne Beziehung zu der stoischen Lehre über den Selbstmord; aber die Beziehung ist eine polemische. Von einem Einfließen stoischer Lehre in die peripatetische kann man nicht reden. Darin zwar stimmen beide Schulen überein, daß sowohl für den Weisen wie für den Nichtweisen es unter gewissen Umständen καθῆκον sein kann, freiwillig aus dem Leben zu scheiden. Aber unter welchen Umständen dies καθῆκον ist, darüber sind sie ganz verschiedener Meinung; und das ist der entscheidende Punkt. Während nämlich die Stoiker den Selbstmord dann für berechtigt halten, wenn das Leben eines Menschen mehr naturwidrige als naturgemäße Dinge enthält (Cic. de fin. III 60), hält ihn unser peripatetischer Philosoph nur dann für vernünftig, wenn einem Menschen für Gegenwart und Zukunft die Möglichkeit genommen ist, sich wenigstens in einer der beiden Hauptrichtungen menschlicher Tätigkeit, sei es nun im menschlichen Gemeinschaftsleben, sei es in der Wahrheitsforschung zu betätigen. Es wird sicher manchen befremden, daß ich dem Theophrast die Verteidigung des Selbstmordes, wenn auch nur für diesen äußersten Fall, zutraue. Man wird es zum mindesten bedauern, daß er, der doch auch als Fortsetzer des Platonismus sich fühlte, an Platos religiös begründeter Verwerfung des Selbstmordes nicht festgehalten hat. Aber man wird nicht bestreiten können, daß dies mit seiner ganzen Lebensanschauung, wie sie uns in der Ariusepitome entgegentritt, im Einklang ist. Auch p. 134, 2 heißt es: φευκτὸν τὸν βίον γίνεσθαι τοῖς μὲν ἀγαθοῖς ἐν ταῖς ἄγαν ἀτυχίαις, τοῖς δὲ κακοῖς καὶ ἐν ταῖς ἄγαν εὐτυχίαις und p. 144, 11 (vom σπουδαῖος) καὶ καθόλου τὴν ἀρετὴν ἀσκοῦντα καὶ μενεῖν ἐν τῷ βίῳ καὶ πάλιν, εἰ δέοι ποτὲ δι' ἀνάγκας, ἀπαλλαγήσεσθαι. Diese Ansicht kehrt also in verschiedenen, weit voneinander

entfernten Teilen der Epitome wieder. Arius würde sie sicher nicht in seine Darstellung der peripatetischen Ethik aufgenommen haben, wenn sie nicht von einer Schulautorität vertreten worden wäre; und wer anders könnte diese Autorität gewesen sein als Theophrast, dessen Schrift περὶ εὐδαιμονίας ja von Antiochus und andern Philosophen bitter getadelt wurde, weil in ihr Theophrast der Tyche zu große Macht über das menschliche Glück eingeräumt hätte. Wenn p. 132, 22 ff. gelehrt wird, daß die Eudämonie des guten Menschen nicht unverlierbar sei — δύνασθαι γὰρ ὑπὸ πλήθους καὶ μεγέθους ἀφαιρεθῆναι κακῶν —, so ist damit allerdings, wie ausdrücklich betont wird, nicht gemeint, daß der Verlust der Eudämonie immer ein Übergang in Kakodämonie sei. Aber in den Worten p. 133, 6 τὸν ἀφαιρεθέντα τὴν εὐδαιμονίαν οὐκ εἶναι κακοδαίμονα, καθάπερ ⟨οὐδὲ⟩ τὸν μηδ' ὅλως σχόντα ταύτην, ἀλλ' ἔσθ' ὅτε μέσον zeigt das ἔσθ' ὅτε, daß nach der Meinung des Philosophen bisweilen auch der Übergang in Kakodämonie mit dem Verlust der Eudämonie verbunden sein kann.

Ich stehe am Ende meiner Untersuchung. Wer diese in allen Teilen verfolgt hat, der kann nun nicht mehr zweifeln, daß

1. der Teil B als Ganzes sich von dem in ihm enthaltenen wörtlichen Theophrastzitat nicht trennen läßt, da nicht nur in diesem, sondern auch in den meisten andern Abschnitten des Teiles B die Anknüpfung an die beiden älteren Ethiken des Aristoteles, die Große und die Eudemische, unverkennbar ist;

2. der Teil C (Ökonomik und Politik) von der aristotelischen Politik in derselben Weise, nämlich durch Vermittlung Theophrasts, abhängt wie der Teil B von den Ethiken;

3. der Teil A, der von der herrschenden Ansicht mit der größten Sicherheit für Antiochus beansprucht wird, mit dem Teil B als sein unentbehrliches Fundament in festem Zusammenhang steht und als theophrastisch, abgesehen von diesem Zusammenhang, auch durch die inhaltliche Übereinstimmung mit dem bei Porphyrius erhaltenen Bruchstück aus Theophrast περὶ εὐσεβείας erwiesen wird.

Hat sich nun der didymeische Bericht über die peripatetische Ethik als glaubwürdig und als treue Wiedergabe der

Lehre der Alten, d. h. der durch Theophrast überarbeiteten aristotelischen Lehre erwiesen, so tritt auch die ihr so auffallend ähnliche ciceronisch-antiochische Darstellung der peripatetischen Lehre vom finis bonorum in de fin. V nunmehr in eine neue Beleuchtung. Die Ähnlichkeiten der beiden Darstellungen, die man benützt hatte, um das Verdammungsurteil über den Fälscher Antiochus auch auf Arius Didymus als angeblichen Anhänger seines Eklektizismus mit auszudehnen, müssen jetzt, nachdem sich herausgestellt hat, daß Arius ein peripatetisches Schulkompendium des 3. Jahrhunderts v. Chr. ausschreibt, als Bestätigungen für die Glaubwürdigkeit des ciceronisch-antiochischen Berichtes gewürdigt werden. Dieser ist, wie klar ausgesprochen wird, ein Bericht über die Lehre der Alten, in dem neben Aristoteles (dessen exoterische Schriften herangezogen sind) durchweg Theophrast, aber keiner der übrigen Peripatetiker berücksichtigt wird; ein Bericht also desselben Charakters wie der didymeische. Man darf es daher nicht verdächtig finden, daß sie weitgehende Übereinstimmung zeigen. Dies erklärt sich daraus, daß für beide Berichte Theophrast Primärquelle ist, direkt aber und unmittelbar von beiden ein Schulkompendium benützt wird, das die theophrastischen Gedanken bereits auf die für den Anfänger wünschenswerte Kürze reduziert hat. Wir sind dem Zufall Dank schuldig, daß er uns diese beiden voneinander unabhängigen Berichte über die theophrastische Ethik, die einander in allen Hauptpunkten gegenseitig bestätigen, erhalten hat. Glücklicherweise dient jeder von beiden nicht nur zur Bestätigung, sondern auch zur Ergänzung des andern, so daß nur aus der Verbindung beider ein Gesamtbild der theophrastischen Ethik gewonnen werden kann. Dies zu zeichnen und in die Entwicklung der griechischen Ethik, als Ausfüllung der zwischen Aristoteles und der Stoa bisher klaffenden Lücke, einzuordnen, muß einer späteren Arbeit vorbehalten bleiben. Die Tatsache aber, daß erst durch die Ergebnisse meiner Untersuchung die Entstehung der stoischen Ethik und ihr Verhältnis zu den älteren auf Sokrates fußenden Schulen, namentlich der akademischen und peripatetischen, anschaulich und verständlich wird, läßt sich auch ohne Eingehen auf Einzelheiten klarmachen. Zenon, der Begründer der Stoa, hat die Grundlagen seiner Lehre, namentlich seiner Ethik, von

seinem Lehrer Polemon übernommen. Wieviel er diesem seinem akademischen Lehrer verdankte, konnten wir aus den dürftigen Resten Polemons nicht selbst ermitteln. Aber wir sahen alle akademischen und peripatetischen Gewährsmänner Zenons Schuld an Polemon sehr hoch einschätzen und manche von ihnen die Begründung einer selbständigen Schule durch Zenon wegen seiner starken Abhängigkeit von Polemon für unberechtigt erklären. Nun hat unsere Untersuchung der Ariusepitome gezeigt, daß viele wichtige Lehren, die wir bisher für spezifisch stoisch hielten, z. B. die πρώτη οἰκείωσις, die πρῶτα κατὰ φύσιν, das Prinzip des naturgemäßen Lebens, ὁρμή und καθῆκον, die Lehre von der natürlichen Gemeinschaft aller Menschen usw. auch schon der altperipatetischen Lehre in ihrer theophrastischen Form angehörten. Aber nicht aus dieser hat Zenon sie entlehnt, sondern aus der Ethik des Altakademikers Polemon. Wir sind m. E. berechtigt, alle Lehren des Ariusperipatetikers (d.h. Theophrasts), die mit stoischen übereinstimmen, auch dem Polemon zuzuschreiben. Dadurch wird dann in weitgehendem Maße bestätigt, was Antiochus bei Cicero wieder und wieder einschärft: die wesentliche Übereinstimmung der altakademischen mit der altperipatetischen Ethik: Acad. I 18 nihil enim inter Peripateticos et illam veterem Academiam differebat. — — idem fons erat utrisque et eadem rerum expetendarum fugiendarumque partitio. 22. Atque haec illa sunt tria genera (scil. bonorum), quae putant plerique Peripateticos dicere, id quidem non falso, est enim haec partitio illorum; illud imprudenter, si alios esse Academicos qui tum (dum Γ Δ) appellarentur, alios Peripateticos arbitrantur. communis haec ratio et utrisque hic bonorum finis videbatur: adipisci quae essent prima in natura quaeque ipsa per sese expetenda aut omnia aut maxima. Die Darstellung der beiden Schulen gemeinsamen ethischen Dogmen § 19 *Ac primum* —21 enthält ausdrücklich nicht nur das Prinzip des naturgemäßen Lebens (illam partem bene vivendi a natura petebant eique parendum esse dicebant usw.), sondern auch das Sozial- und Humanitätsprinzip (hominem enim esse censebant quasi partem quandam civitatis et universi generis humani, eumque esse coniunctum cum hominibus humana quadam societate). Was den Peripatos betrifft, wird diese Angabe teils durch Arius, teils durch das Theophrastfragment bei Porphyrius

bestätigt, bezüglich der alten Akademie durch die Wiederkehr dieser beiden Fundamentallehren in der stoischen Philosophie. Wir haben keinen Grund und keine Berechtigung, diese von Antiochus mit solcher Bestimmtheit aufgestellte Behauptung für unwahr zu erklären. Schon zu Aristoteles' Lebzeiten war die Ethik des Xenokrates der seinigen nahe verwandt gewesen. Unter Theophrasts Scholarchat hatte eine weitere Annäherung von beiden Seiten stattgefunden, teils dadurch, daß Polemon das aus der aristotelischen Philosophie erwachsene Prinzip des naturgemäßen Lebens annahm (Cic. de fin. IV 14 cum enim superiores, e quibus planissime Polemo, secundum naturam vivere summum bonum esse dixissent. Cf. ibid. II 33 und seine σύνταγματα περὶ τοῦ κατὰ φύσιν βίου Clem. Strom. VII 717 D), teils auch dadurch, daß Theophrast, in dem Bestreben, aus Aristoteles' ganzem Leben den Reingewinn zu bergen, oft an dessen frühere, Plato und der Akademie noch näherstehende Schriften und Vorlesungen anknüpfte. Für die Zeit, wo Polemon in der Akademie, Theophrast und Straton (der in der Ethik nichts neuerte) im Peripatos lehrten, kann die wesentliche Einigkeit beider Schulen in der Ethik wirklich bestanden haben. Erst wenn man an dieser gemeinsamen Ethik der Peripatetiker und Altakademiker die aus ihr entsprossene Zenons mißt, kann man sie richtig beurteilen. Die Ethik des naturgemäßen Lebens kann nur auf dem Boden der aristotelischen Philosophie gewachsen sein, in der die Natur als zweckmäßig wirkende Bewegungsursache eine große Rolle spielte; und da in den Ethiken des Aristoteles selbst das Naturgemäße als ethisches Regulativ nicht verwertet wird, so kann es nur von Theophrast eingeführt worden sein, dem als Botaniker die hiefür geeignete Naturauffassung in Fleisch und Blut übergegangen war. Bei Cic. de fin. V ist der botanische Gedankengang dieses Ethikers noch deutlich erkennbar. Von Theophrast ist dann das Prinzip des naturgemäßen Lebens auf Polemon übergegangen, der sich bemüht zu haben scheint, es auch bei Plato, Speusipp, Xenokrates nachzuweisen; und erst von Polemon hat es Zenon, der Stifter der Stoa, übernommen und durch rationalistische Umdeutung seinem schlichten Sinn entfremdet. Denn es ist sehr gekünstelt, das naturgemäße Leben als Telos aufzustellen und dann unter diesem, soweit es sich um den Menschen handelt, nur das vernunftgemäße Leben zu

verstehen. Es ist wichtig, sich klar zu machen, daß das Prinzip des naturgemäßen Lebens, bevor es von Zenon so mißbraucht wurde, bei Theophrast und Polemon in seinem schlichten Wortsinn oberstes Prinzip der Ethik gewesen war. Wichtig ist es auch, daß die Humanitätsidee, wie sie von der Stoa vertreten wird, sich als nicht ausschließlich vom Kynismus, sondern auch von Akademie und Peripatos überkommenes Erbe erweist. Außer für Theophrast sind die Ergebnisse meiner Untersuchung auch für Antiochus von Bedeutung, über den das Urteil viel günstiger als bisher ausfallen wird. Das soll hier nicht verfolgt werden. Der Zweck dieser Abhandlung ist erreicht, wenn mir der Nachweis gelungen ist, daß Arius' Abriß der peripatetischen Ethik diese nicht durch stoisierenden Eklektizismus verfälscht, sondern in ihrer echten theophrastischen Gestalt darstellt und dadurch viel dazu beitragen kann, die bisher in der Philosophiegeschichte zwischen Aristoteles und Zenon klaffende Lücke auszufüllen.

---

5. 8. 26.

Akademie der Wissenschaften in Wien
Philosophisch-historische Klasse
Sitzungsberichte, 204. Band, 4. Abhandlung

Gesänge russischer Kriegsgefangener

aufgenommen und herausgegeben von

Robert Lach
korrespond. Mitglied der Akademie der Wissenschaften in Wien

III. Band: Kaukasusvölker

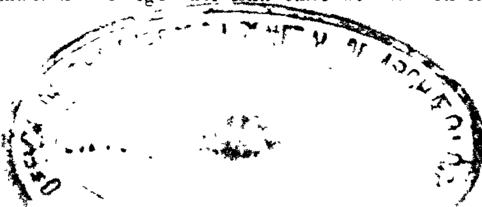
1. Abteilung: Georgische Gesänge

Transkription und Übersetzung der georgischen Texte von A. Dirr

55. Mitteilung der Phonogramm-Archiv-Kommission

Vorgelegt in der Sitzung am 28. April 1926

1928
Hölder-Pichler-Tempsky A.-G.
Wien und Leipzig
Kommissions-Verleger der Akademie der Wissenschaften in Wien



Druck von Adolf Holzhausens Nachfolger in Wien

Georgische Gesänge.

Von **Robert Lach.**

Der vorliegende Band enthält die Gesänge der Angehörigen jener Kaukasusvölker, die ich während des Sommers 1916 im k. k. Kriegsgefangenenlager Eger aufzunehmen durch den Auftrag der hohen Akademie der Wissenschaften in Wien in die angenehme Lage versetzt worden war. Über die Prinzipien und die Technik dieser Aufnahmen brauche ich mich hier nicht weiter auszulassen: ich kann mich, um Wiederholungen zu vermeiden, auf meinen 1917 in den Sitzungsberichten der Akademie der Wissenschaften (46. Mitteilung der Phonogramm-Archivs-Kommission) erschienenen ‚vorläufigen Bericht' beziehen, in dem ich mich über alle diese Punkte eingehend ausgesprochen habe. Ich möchte hier nur wiederholen, daß, da für die phonographischen Aufnahmen insgesamt nur 76 Platten zur Verfügung standen, von denen 24 für die Aufnahme tatarischer, 3 für die wotjakischer Gesänge reserviert werden mußten und verbraucht wurden, für die Aufnahme der Gesänge der Kaukasusvölker nur 49 Platten verfügbar waren, von denen allerdings noch weitere 5 in Wegfall kamen, da sie für die Aufnahme georgischer Instrumentalmusik (u. zw. auf den Duduki: oboenartigen Holzblasinstrumenten, duettierend vorgetragener Tanzmelodien, Ausführende: Abel Gogaladze, K'art'velier, von Beruf Maurer, 23 Jahre alt, aus Abissi, Bezirk Berdzenavli, Kreis Gori, Gouvernement Tiflis gebürtig, und Arśak Aslamianz, Armenier, Musiker von Beruf, 22 Jahre alt, aus Thelethi, Bezirk, Kreis und Gouvernement Tiflis gebürtig) verwendet wurden. So blieben also für die Aufnahme der Gesänge der Kaukasusvölker 44 Platten übrig, von denen 19 für die Aufnahme gurischer, 18 für die mingrelischer, 2 für die imerischer, 2 für die svanischer und 3 für die ossetischer Gesänge verbraucht wurden. Da über Wunsch des damaligen Vorstandes des Phonogramm-Archives der Akademie der Wissenschaften, weil. Hofrats Professors Dr. Sigmund Exner, ausdrücklich die Ver-

fügung getroffen worden war, daß sämtliche phonographisch aufgenommenen Gesänge und Musikstücke überhaupt in einem eigenen separaten Bande: ‚Phonographierte Gesänge russischer Kriegsgefangener‘ erscheinen sollen und werden, so habe ich, um Wiederholungen zu vermeiden, die Notationen der phonographischen Aufnahmen in den vorliegenden Band nicht aufgenommen; ich habe aber, um einen Vergleich zwischen der von mir notierten Version und der in den Phonographen hineingesungenen Variante zu ermöglichen, bei jedem Gesange, von dem auch eine phonographische Aufnahme gemacht worden war, durch die beigesetzte Nummer oder sonstige Signatur der betreffenden im Phonogramm-Archiv verwahrten Platte (Ph.-A. Pl. Nr. . . . . Ph.-A. Pl. L. . . . usw.) einen Verweis auf das korrespondierende Material des Phonogramm-Archivs angebracht und so genau ersichtlich gemacht, ob und zu welchem Gesange phonographische Aufnahmen gemacht worden sind. Da, wie erwähnt, die Anzahl der zur Verfügung stehenden Platten nur eine beschränkte war, mußte naturgemäß aus der großen Anzahl von Gesängen, die ich nach dem Gehöre aufnahm, eine ganz enge Auswahl getroffen werden: der Gesichtspunkt, der mich dabei leitete, war ausschließlich der der Rücksichtnahme auf die musikwissenschaftlich besonders charakteristische und als typisch hervorragende Qualität dieser Gesänge; nur jene Gesänge, die den betreffenden musikalischen Typus besonders rein und prägnant verkörperten, wurden aufgenommen, und auch von diesen nur solche, wo in phonogrammtechnischer Hinsicht (Organ, Vortragsweise u. dgl. des betreffenden Sängers) eine gute Aufnahme zu gewärtigen war. Allerdings wurde aber auch dieser schon an und für sich eng genug gezogene Kreis der Auswahl noch weiter verengert, insoferne äußere Umstände, die meiner Ingerenznahme entzogen waren, eine ganze Reihe von Aufnahmen, welche ich von dem eben skizzierten Gesichtspunkte aus dringlichst gewünscht hätte, unmöglich machten: dadurch nämlich, daß im Lager Eger (und ähnlich auch in den anderen Kriegsgefangenenlagern) der Brauch bestand, die Kriegsgefangenen nach einem bestimmten Turnus zeitweise (für die Dauer mehrerer Wochen) in die umliegenden Dörfer an Bauern, Gutsbesitzer u. dgl. als Feldarbeiter zu verdingen (wodurch ihnen Gelegenheit geboten wurde, ihre materielle Lage wie

auch Verpflegung bedeutend zu verbessern), ergab sich für mich die unangenehme Tatsache, daß am Schlusse meiner Aufnahmen, als ich auf Grund des gesamten von mir notierten und im vorliegenden Bande publizierten Materials eine Übersicht über dasselbe gewonnen hatte und nun die Auswahl der charakteristischesten, markantesten und für die betreffenden musikalisch-formalen Typen am meisten repräsentativen Gesänge für die Zwecke der phonographischen Aufnahme treffen konnte, eine ganze Anzahl von Sängern, die mir einige Wochen vorher zur Verfügung gestanden und eine Reihe musikwissenschaftlich wertvollster und interessantester Gesänge geliefert hatten, nicht mehr im Lager anwesend war, so daß zu meinem größten Leidwesen die betreffenden Gesänge nicht mehr phonographisch aufgenommen werden konnten. Dies gilt vor allem von den musikwissenschaftlich und ethnographisch so überaus charakteristischen und interessanten karthlischen (karthalinischen, k'art'velischen), kachethischen, meszischen, thušischen, phšavischen usw. Gesängen, deren Sänger zur Zeit der phonographischen Aufnahmen (am Schlusse meines Aufenthaltes in Eger) nicht mehr im Lager anwesend waren; ich mußte noch froh sein, daß durch eine glückliche Fügung des Zufalles die Gurier, Mingrelier, Osseten, der Svane und Imerier, denen ich die in den folgenden Musikbeilagen notierten Gesänge verdanke, zur Zeit der Phonogrammaufnahmen noch im Lager anwesend waren, so daß wenigstens von ihren Gesängen die charakteristischesten und für den musikalischen Formtypus am meisten repräsentativen phonographisch aufgenommen werden konnten. Um den Umfang des die Gesänge der Kaukasusvölker umfassenden Bandes nicht ins Unförmliche anschwellen zu lassen, mußte eine Zerlegung desselben in zwei Abteilungen vorgenommen werden: die erste hier vorliegende Abteilung umfaßt die in georgischer Sprache vorgetragenen Gesänge der unter dem Gesamtbegriff „K'art'velier" zusammengefaßten verschiedenen georgischen Stämme der Karthlier (Karthaliner, K'art'velier im engsten Sinne), Kachethier, Meszen, Phšaven, Thušen, Rač'iner, Gurier und Imerier, während die sich anschließende zweite Abteilung die den vorliegenden Band ergänzende Sammlung mingrelischer, abchasischer, svanischer und ossetischer Gesänge bringen wird. Vertreter anderer Kaukasusvölker waren in Eger (und in den

österreichischen Kriegsgefangenenlagern überhaupt) leider nicht vorhanden.

Der Anthropologe und Ethnograph wird in der vorliegenden Anführung kaukasischer Stämme manche klaffende Lücke bemerken. Lücken, die sich auch mir äußerst schmerzlich fühlbar machten. Überblickt man die Reihe der Kaukasusvölker, wie sie nach der geographischen Lage ihrer Wohnsitze sich aneinanderschließen, so kann man, vom Norden und Nordwesten nach dem Süden und Südosten vorwärtsschreitend, fünf große Hauptgruppen unterscheiden (vgl. Kartenskizze der Völker des Kaukasus in v. Erckerts ‚Sprachen des kaukasischen Stammes', wiedergegeben bei A. Dirr: Theoretisch-praktische Grammatik der modernen georgischen [grusinischen] Sprache. Wien und Leipzig, A. Hartlebens Verlag, pg. 171): 1. Tscherkessen, 2. Abchasen, 3. K'art'velier, 4. Tschetschenen, 5. Lesghier.[1] Die erste Gruppe (mit ihren beiden Hauptstämmen: Adighe und Kabardiner), die vierte und die fünfte (mit ihren sechs verschiedenen Stämmen: Küriner, Dargua, Laken, Avaren, Andi und Dido) fielen für mich leider von vornherein weg, da des Singens mächtige Vertreter dieser Stämme in keinem der österreichischen Kriegsgefangenenlager anzutreffen waren. Auch die Musik der zweiten Gruppe, die der Abchasen, war mir direkt nicht zugänglich, da in dem Lager Eger (wie ähnlich übrigens auch in den anderen Kriegsgefangenenlagern) kein Abchase anwesend war. Da aber die in der zweiten Abteilung dieses Bandes angeführten Mingrelier auch einige (durch das Zeugnis unseres Dolmetsches Levarsi Mamaladze, eines Guriers, der den ganzen Kaukasus bereist hatte und dessen verschiedene Stämme bestens kannte, als solche agnoszierte) abchasische Gesänge vortrugen, war ich in der angenehmen Lage, doch wenigstens einige solche Gesänge zu notieren, um deren musikalischen Formtypus festzustellen und zu veranschaulichen. Es blieb also nur die dritte Gruppe, die der K'art'velstämme, übrig, die dafür aber allerdings — wenigstens mit einzelnen Stämmen — um so reichlicher

[1] Bezüglich der Ethnographie dieser Völker vgl. Friedrich Ratzel: Völkerkunde, 2. Auflage, Leipzig und Wien, Bibliographisches Institut 1895, II. Bd., pg. 733—740; Heinrich Schurtz: Völkerkunde, Leipzig, J. J. Weber 1893, pg. 354—358 und Georg Buschan, Illustrierte Völkerkunde, Stuttgart, Strecker und Schröder 1910, pg. 319—326.

vertreten war. Von den neun Stämmen, die das K'art'velvolk umfaßt, nämlich 1. Georgier, 2. Ingiloier, 3. Imerier und Gurier, 4. Mingrelier, 5. Lazen, 6. Svanen, 7. Chevsuren, 8. Phšaven und 9. Thušen (vgl. Dirr l. c. pg. 170) waren nur Ingiloier, Lazen und Chevsuren nicht vertreten; dadurch aber, daß ein Imerier auch ein chevsurisches Lied sang, war es mir möglich, auch von dem Typus der Gesänge dieses Stammes wenigstens ein Beispiel zu bringen. Wenn bezüglich der drei eben genannten Stämme bedauerlicherweise das Fehlen von Vertretern zu verzeichnen ist, so sind die übrigen K'art'velstämme dafür um so reichlicher vertreten, und zwar die Georgier durch 11 Sänger (davon 3 K'art'velier im engsten Sinne: Karthlier, 5 Kachethier, 1 Mesχe, 2 Rač'iner), 6 Gurier, 4 Mingrelier, 1 Imerier, 2 Phšaven, 1 Thuše und 1 Svane. Der zweiten Abteilung dieses Bandes sind auch die Gesänge der Osseten angeschlossen, welche letzteren, wie bekannt, nicht den eigentlichen Kaukasusvölkern, das ist den zur kaukasischen Rasse gehörigen Völkern, zuzurechnen, sondern ein indogermanisches Volk sind. Dieses Volk war unter meinen Sängern durch drei Individuen vertreten. Im einzelnen verteilen sich die in den Musikbeilagen notierten Gesänge in folgender Weise auf nachstehend angeführte Sänger:

Karthlier:

Nr. 1: Isaak Bithiašvili, 33 Jahre alt, Gärtner, aus Kurta, Bezirk Achalgori, Kreis Dušethi, Gouvernement Tiflis gebürtig und daselbst ansässig.

Nr. 2—12: Konstantin Navrozašvili, 20 Jahre alt, Feldarbeiter, aus Erthac'minda, Kreis Gori, Gouvernement Tiflis.

Nr. 13—40: Ilia Navašvili, 21 Jahre alt, Bauer, aus C'ilkani, Kreis Dušethi, Gouvernement Tiflis.

Kachethier:

Nr. 41—52: Alekhsandre Xadelišvili, 24 Jahre alt, Schuster, aus Maghrani, Kreis Thelavi, Gouvernement Tiflis.

Nr. 53—56: Isaak Khaćlišvili, 35 Jahre alt, Feldarbeiter, aus Gurjani, Kreis Sighnaghi, Gouvernement Tiflis.

Nr. 57—61: Zacharij Naevlišvili, 26 Jahre alt, Chokoladenfabriksarbeiter, aus Giorgic'minda, Kreis und Gouvernement Tiflis.

Nr. 62—84: Zacharij Rostiašvili, 21 Jahre alt, Bauer, aus Čailuri, Kreis Sighnaghi, Gouvernement Tiflis.

Nr. 85—89: Ivan Odlomišvili, 25 Jahre alt, Weingärtner, aus Gurjani, Kreis Sighnaghi, Gouvernement Tiflis.

Phšaven:

Nr. 90—117: Basili Gušaläšvili, 27 Jahre alt, Feldarbeiter, aus Zemo-Thionethi, Kreis Thionethi, Gouvernement Tiflis.

Nr. 118—121: Luka Thurkhašvili, 21 Jahre alt, Hirt, aus Zena-mzari, Kreis Thionethi, Gouvernement Tiflis.

Thuše:

Nr. 122—130: Davith Gociridze, 33 Jahre alt, Feldarbeiter, aus Alvani, Bezirk Alvani, Kreis Thionethi, Gouvernement Tiflis.

Mesze:

Nr. 131—169: Nikola Maisuradze, 24 Jahre alt, Oberlehrer, aus Muszi, Bezirk Uraveli, Kreis Azalcize, Gouvernement Tiflis.

Rač'iner:

Nr. 170—171: Dionid Gagnidze, 34 Jahre alt, Schneider, aus Škhmeri, Kreis Rač'a, Gouvernement Kutais.

Nr. 172—174: Gefangener mit der Signatur: IV G $^{2}/_{238}$.

Gurier:

Nr. 175—204: Meliton Mamaladze, 28 Jahre alt, Schuster, aus Chevi, Bezirk Ergethi, Kreis Ozurgethi, Gouvernement Kutais.

Nr. 205—218: Prokophi Petrovič Kalandadze, 27 Jahre alt, Restaurateur, aus Nidisthavi, Kreis Ozurgethi, Gouvernement Kutais; wohnhaft in Michailov, Kreis Gori, Gouvernement Tiflis.

Nr. 219—259: Levarsi Mamaladze, 25 Jahre alt, Geschäftsreisender (Agent im Vertrieb Singer'scher Nähmaschinen), aus Chevi, Bezirk Ergethi, Kreis Ozurgethi, Gouvernement Kutais.

Nr. 234—236: Kirile Achaladze, 23 Jahre alt, Feldarbeiter, aus Nagumari, Bezirk Askana, Kreis Ozurgethi, Gouvernement Kutais.

Nr. 308—317: (abwechselnd mit den schon vorhin angeführten Gefangenen Meliton Mamaladze und Levarsi Mamaladze

auch noch, gelegentlich einspringend) Ermolai Paič'adze, 34 Jahre alt, Weingärtner, aus J̌varcma, Kreis Ozurgethi, Gouvernement Kutais, und

Gedevan Berdzenišvili, 24 Jahre alt, Feldarbeiter, aus Ćoχatauri, Kreis Ozurgethi, Gouvernement Kutais.

Imerier:

Nr. 275—302: Porphire Xvedelidze, 28 Jahre alt, Bergwerksschichtmeister, aus Kutais.

Mingrelier:

Nr. 260—274: Nikola Pataraia, 24 Jahre alt, Kaufmann, aus Bandza, Kreis Novo-Senaki, Gouvernement Kutais.

Ilia Thophuria, 24 Jahre alt, Restaurateur, aus Abana (Kapana? Kwathana?), Kreis Novo-Senaki, Gouvernement Kutais.

Beglar Barkalaia, 37 Jahre alt, Kaufmann, aus Šešelethi, Kreis Samurzaqan, Gouvernement Kutais.

Nr. 303—307: Gefangener mit der Signatur: IV G $^1/_{136}$.

Von den unter ihrer militärischen Signatur angeführten Gefangenen Nr. IV G $^2/_{238}$ und IV G $^1/_{136}$ Namen und Zuständigkeit, bzw. Geburtsort u. dgl. anzugeben, bin ich leider nicht mehr in der Lage; diese beiden Sänger gehören zu jenen oben erwähnten Gefangenen, die beim Abschlusse meiner Aufnahmen nicht mehr im Lager anwesend waren; da ich nun bei der Notierung der von ihnen vorgetragenen Gesänge leider verabsäumt hatte, sofort vor Beginn ihres Gesanges ihr Nationale aufzunehmen, wie ich dies sonst gewöhnlich zu tun pflegte und auch bei allen anderen Gefangenen getan hatte, sondern wegen der großen Hast und zeitlichen Gedrängtheit (wie dies bei den Aufnahmen infolge der Einteilung des Lagerlebens der Gefangenen oft unvermeidlich war) die Aufnahme des Nationales auf später (den Zeitpunkt der phonographischen Aufnahmen) verschob, mußte sie dann wegen der späteren Abwesenheit dieser Gefangenen unterbleiben; aus meinen textlichen und musikalischen Aufzeichnungen ist nur ersichtlich, daß Nr. IV G $^2/_{238}$ ein Rač'iner und IV G $^1/_{136}$ ein Mingrelier (der aber georgische Gesänge reproduzierte) gewesen war.

Wenden wir uns nun von diesen einleitend orientierenden Bemerkungen dem eigentlichen Gegenstand unserer Untersuchung, der musikwissenschaftlichen Betrachtung der verschiedenen in den Musikbeilagen verzeichneten Gesänge zu, so ist der erste Eindruck, der sich aufdrängt, der: dieselbe Mannigfaltigkeit und Verschiedenartigkeit, wie sie uns in ethnographischer Hinsicht an den zahlreichen Völkern und Sprachen des Kaukasus entgegentritt, begegnet uns auch in deren Gesängen. In entwicklungsgeschichtlicher und musikalisch-formaler Hinsicht die tiefste Stufe wird durch die Gesänge der Phšaven (Nr. 90—121 der Musikbeilagen) und der Thušen (Nr. 122—130) repräsentiert, die den Litaneientypus in seiner rohesten und primitivsten sowie altertümlichsten Form aufweisen: unermüdlich wie ein aufgezogener Automat wiederholt der Sänger eine und dieselbe armselige musikalische Phrase mit immer neu unterlegten Texteswörten: übrigens tritt uns derselbe Typus, wenn auch nicht — wie bei den Thušen und Phšaven — als alleinherrschender, bei den Kachethiern und K'art'veliern (im engeren Sinne) entgegen, d. h. bei den die Landschaften Kachien, bzw. Karthli (Karthalinien, K'art'vel) der Provinz Georgien oder Grusien bewohnenden Stämmen: so zeigen die Nr. 4, 11, 13, 15, 17, 18, 20, 21, 26, 28—34, 36, 38—40 unter den k'art'velischen und 43, 45, 46, 49—52, 54, 55, 57—61, 74, 75, 78—81, 84 und 85 unter den kachethischen Gesängen den Litaneientypus so rein und unverfälscht, wie nur die den Litaneientypus am idealsten repräsentierenden thušischen und phšavischen Gesänge. In engster Verwandtschaft zu diesem Litaneientypus steht eine andere musikalische Form, die ich, in Anlehnung an die Bezeichnung einer ähnlichen Form des mittelalterlichen deutschen geistlichen Volksliedes, als ‚Rufe' bezeichnen möchte: mit einer Art Schrei (gewöhnlich einer bloßen Interjektion oder Vokalise) setzt die Stimme ein, um sodann ganz frei, ohne die leiseste Spur von rhythmischer oder sonst irgendwelcher musikalisch-architektonischen Gliederung, in sehr rascher Folge eine beträchtliche Zahl von Silben oder Worten (gewöhnlich in fallender Tonfolge) hervorzusprudeln und meist mit einem Portamento oder einer langgezogenen Kette abwärts gehender Töne abzuschließen; und dieses einmal hervorgebrachte Gebilde wird dann, mit stets neuen Texteswörten,

litaneienartig wiederholt, wenn auch die einzelnen Details nicht so genau wie bei der Litaneienform bei den folgenden Wiederholungen reproduziert werden. Ein geradezu ideales Beispiel dieser Form der Rufe bietet unter den k'art'velischen Gesängen Nr. 3, unter den kachethischen Nr. 53 und 62, ähnliche, wenn auch nicht so markante Beispiele dieses Typus bieten die Nr. 1, 6—8, 9, 12, 17, 18 und 35 der k'art'velischen Gesänge. Die Vergleichung dieser Beispiele mit den vorhin für den Litaneientypus angeführten zeigt, wie eng die entwicklungsgeschichtliche Verwandtschaft dieser beiden Typen ist und wie fließend die Grenzen zwischen beiden sind; in der Tat wird es oft sehr schwer sein, einen Gesang dem einen oder anderen Typus mit Bestimmtheit zuzuteilen: so zahllos und mannigfaltig sind die Übergangsformen zwischen diesen beiden Typen. Dazu kommt noch, daß, an den Typus der Litaneienwiederholung anknüpfend, unter zwei-, drei- oder mehrmaliger litaneienartiger Wiederholung desselben Motivs die mannigfaltigsten musikalischen Gebilde entstehen, die, alle aus dem Wiederholungs-, dem Litaneienprinzip hervorgegangen, in recht charakteristischer Weise illustrieren, welcher Mannigfaltigkeit, Fülle und Abwechslung in den verschiedensten Farben schillernder Nüancierungen das Litaneienprinzip in erweiterter, freier Fortführung fähig ist; die Nr. 42, 44, 46—48, 63—70, 72, 76, 77, 82, 83 und 87 der kachethischen Gesänge bieten hiefür charakteristische Beispiele, ebenso wie die Nr. 41, 56, 71, 73, 86, 88 und 89 derselben Gruppe bereits ein Aufwärtssteigen der musikalischen Entwicklungslinie erkennen lassen, insoferne hier bereits unter eintönigem Fortspinnen eines und desselben Motivs bescheidene Ansätze zu Melodiebildung mit streng taktischer Gliederung zutage treten. Wenn man so also bei den bisher betrachteten vier Stämmen der Phšaven, Thušen, Karthlier (K'art'velier im engeren Sinne) und Kachethier eine langsam aufwärtssteigende musikalische Entwicklungslinie verfolgen kann, die, von den durch die Phšaven und Thušen repräsentierten tiefsten Stufen ausgehend, in den Gesängen der Karthlier (K'art'velier) und Kachethier — in denen neben tiefstehenden Typen, dem Litaneienprinzip und den Rufen, bereits auch die vorhin charakterisierten höheren vorkommen — eine energische Wendung nach aufwarts macht, so tritt uns dieser Fortschritt zu

ausgesprochener Melodiebildung noch energischer und entschiedener entgegen in den meszischen und karthalinischen Gesängen, die in Nr. 131—169 der Notenbeilagen verzeichnet sind. Auch hier, wie ähnlich bei den Gesängen der Rač'iner (vgl. Nr. 170: Litanei, Nr. 171: Ruf) findet man gelegentlich noch Reste der tiefstehenden Typen (so z. B. die Rufe Nr. 156 und 162), daneben aber stehen in überwiegender, ja erdrückender Mehrzahl im Vordergrunde eine Reihe mannigfaltigster Gebilde, die bereits die verschiedensten Stufen des Fortschreitens zu einer höheren Entwicklungsstufe der musikalischen Architektonik repräsentieren: angefangen von solchen, wo vom Anfange bis zum Schlusse ein und dasselbe Motiv streng taktisch (im selben Takte) durchgeführt wird (vgl. Nr. 141) bis zu solchen, die gelegentlich bereits Parallelgliederung in der Wiederholung eines und desselben Motivs zeigen (Nr. 134, 138, 139, 148, 149, 151, 161, 169) oder direkt rein strophischen Bau haben (Nr. 138, 140 a, 148, 158, 164) oder sogar ganze Teile da capo bringen (vgl. Nr. 138, 140 b, 141), — alle Stufen dieser Reihe also mit den verschiedensten Typen melodischer und rhythmischer Konstruktion: streng taktisch mit Beibehaltung derselben Taktart, mit fortwährendem Wechsel der verschiedensten Taktarten, taktisch ganz ungegliedert, also frei rhythmisch usw., — alle diese Typen treten uns hier im Gesang der Meszen und Karthaliner entgegen. Analog scheint dies auch von den Rač'inern zu gelten, deren ich leider nur zwei Sänger auftreiben konnte: der eine sang die Nr. 170 und 171 (Litanei und Ruf), während der andere musikalisch bereits viel höher stehende Formen produzierte: die streng taktischen und melodischen Konstruktionen Nr. 172 und 174, das in Anlehnung an das Litaneienprinzip auf der Wiederholung und Weiterführung des Anfangsmotivs aufgebaute Lied 173 a und b sowie das rhythmisch wie melodisch ganz europäisch klingende Lied Nr. 173 c. (Ich glaube, daß wir hier eine Entlehnung vor uns haben: ein russisches Volkslied, dem einfach einige Vokalisen unterlegt wurden.)

Weitaus die bedeutendsten und interessantesten unter sämtlichen in diesem Bande verzeichneten Gesängen der Kaukasusvölker aber sind die der Gurier. Und dies nicht bloß in musikalisch-technischer Hinsicht, sondern vor allem auch in ent-

wicklungsgeschichtlicher. Denn diese Gesänge repräsentieren den Gipfelpunkt dessen, was die Musik der Kaukasusvölker überhaupt hervorgebracht hat (wenigstens in rein linearer Hinsicht; bezüglich des harmonischen Momentes in den Gesängen der Imerier und Mingrelier werden wir etwas weiter unten noch Näheres hören). In technischer Hinsicht sind diese gurischen Gesänge vor allem durch die merkwürdigen Prinzipien der Rhythmik, Architektonik und Mehrstimmigkeit interessant, die ihnen zugrunde liegen; ganz ähnlich wie die mittelalterliche Mensuralmusik kennen diese gurischen Gesänge keine bestimmte Takteinteilung in unserem Sinne, sondern nur ein bestimmtes, von Anfang an gewähltes und während des Verlaufes des ganzen Stückes unverrückbar beibehaltenes Grundmaß einer Zeiteinheit, nach dem jeder Ton bemessen wird, und nun bewegt sich der Gang der einzelnen Stimmen nach ganz genau mathematisch meßbaren Werten wie ein aufgezogenes Uhrwerk vom Anfang bis zum Ende jedes einzelnen Abschnittes, worauf ein eigentümliches, dem Abschnappen einer Orgelpfeife, deren Balg nicht rechtzeitig getreten wurde und der infolgedessen die Luft ausgeht, ähnliches schlucken- oder schluchzerartiges Geräusch, am ehesten einem ganz kurzen Portamento vergleichbar (es ist in den in den Notenbeilagen verzeichneten Gesängen durch einen schief abwärtsgehenden Strich: ╲ angedeutet), dieses betreffende architektonische Glied abschließt. Kurze Pause, darauf setzt vom Neuen eine Stimme ein, die anderen folgen ihr, und dasselbe Spiel beginnt in gleicher Weise wie vorhin, und so durch alle Abschnitte hindurch bis zum Schlusse. In Hinsicht der Führung der einzelnen Stimmen ist ganz besonders die eigenartige Form von Mehrstimmigkeit interessant, die diesen Gesängen (sie werden immer im Chor, zumindest mit drei oder vier Stimmen, gesungen) eine ganz merkwürdige Ähnlichkeit mit den europäischen Denkmälern aus der Frühzeit des Kontrapunktes und der Polyphonie: der Ars nova und der Kunst der frühen Niederländer, sowie auch mit den Falsi bordoni und dem Organum verleiht: eine Stimme setzt ein und geht allein eine kürzere oder längere Strecke weit, dann setzt eine zweite, eine dritte Stimme ein, die bald mit der ersten in schwebenden Quinten-, Quarten-, Terzen-, Sexten- (gelegentlich auch Sekunden-)parallelen sich fortbewegen, bald nach Art des Organum vagans für sich allein

weiterschreiten, während die andere Stimme einen Ton länger aushält, ihn wiederholt usw. So verschlingen und kreuzen sich die Stimmen bald, bald schweben sie falsi-bordoni-artig nebeneinander her, bis sie am Schlusse jedes einzelnen Abschnittes sich im Einklang finden und mit dem vorhin beschriebenen Abschnappen der Stimmen schließen, worauf nach einer kurzen Pause im nächsten Abschnitte sich das gleiche Spiel wiederholt. Der Gesamteindruck dieser Gesänge ist ein merkwürdig fugenartiger, herber und fremdartiger, der durch seine schwebenden Terz-, Quint-, Quart- oder Sextparallelen sowie durch seinen unverrückbar gleichmäßigen, wie eine aufgezogene Maschine starr vorwärts schreitenden Gang der Stimmen oft ganz eigentümliche, orgelartige Effekte und überraschende Harmonien sowie melodische Wendungen erzielt. Da von diesen Gesängen phonographische Aufnahmen gemacht wurden, die im Phonogramm-Archiv der Wiener Akademie der Wissenschaften liegen und seinerzeit in einem eigenen Bande: ‚Phonographierte Gesänge russischer Kriegsgefangener, aufgenommen in den österreichischen Kriegsgefangenenlagern in den Sommern 1916 und 1917' von mir der wissenschaftlichen Öffentlichkeit werden vorgelegt werden, so mußte ich mich, wie schon eingangs dieser Abhandlung erwähnt, um jener künftigen Publikation nicht vorzugreifen und um Wiederholung zu vermeiden, darauf beschränken, im vorliegenden Bande bei den Gesängen, von denen Phonogrammaufnahmen gemacht worden waren, auf die betreffenden Platten des Wiener Phonogramm-Archivs zu verweisen. Neben dieser eben beschriebenen Art von Mehrstimmigkeit gibt es bei den Guriern wie bei den Imeriern und Mingreliern aber auch eine einfachere, rein harmonische, bei der gewöhnlich zwei Stimmen in Terzenparallelen gehen, während die dritte einen Baß dazu bringt, eine vierte eventuell noch Füllstimmen der Harmonie ergänzt. Beispiele solcher einfacher gurischer mehrstimmiger Satzweise zeigen die Nr. 202—204, 214 b, 262, 263, 267, 271, 308, 309, 311, 312 und 314 der Notenbeilagen; Beispiele des gleichen rein harmonischen Mehrstimmigkeitstypus bei den Imeriern geben die Nr. 261, 264—266, 268, 270, 272 bis 274, 310, 313, 315 und 317. Alle in den Notenbeilagen verzeichneten gurischen Gesänge, also Nr. 175—200, 206, 209, 215, 220, 222—226, 228—238, 241, 245—251 und 256—259 sind

in Wirklichkeit nicht, wie hier notiert, einstimmig, sondern werden in der vorhin charakterisierten fugenartigen Weise mehrstimmig gesungen; nur konnte begreiflicherweise, da die Sänger dieser Lieder im Gefangenenlager keine Gefährten auftreiben konnten, die imstande gewesen wären, mit ihnen diese gurischen Gesänge mehrstimmig vorzutragen, die Notierung nur einstimmig erfolgen. Doch betonten die Sänger (z. B Meliton Mamaladze, Levarsi Mamaladze, Prokophi Kalandadze u. a.) stets ausdrücklich, daß diese von ihnen mir gesungenen und hier von mir verzeichneten Gesänge in Wirklichkeit in ihrer Heimat im Kaukasus stets von einem Chor mehrstimmig gesungen würden und daß sie (die Sänger) selbst beim Vortrage der hier von mir wiedergegebenen Gesänge nicht etwa eine einzige Stimme, sondern die jeweils melodieführende Stimme produziert hätten, also verschiedene Stimmen, deren bald die eine bald die andere bei ihrem Einsatze die Melodie aufgreift und weiterführt, bis sie sie an eine andere, neu eintretende Stimme weitergibt und selbst in die Rolle der bloßen Begleiterin zurücktritt. So enthalten also die in den Notenbeilagen verzeichneten gurischen Gesänge sozusagen die Direktionsstimme, den Cantus firmus, die führende Melodie, die bei den gurischen Chorgesängen bald von der einen, bald von der anderen Stimme aufgegriffen und weitergeführt wird, nicht etwa nur eine einzige, ununterbrochen fortlaufende Stimme.

Wenn vorhin von den merkwürdigen, der mittelalterlichen Mensur (dem Tactus und den verschiedenen Proportionen der Mensuralmusik) ähnlichen, gleichmäßigen Prinzipien des Rhythmus der gurischen Gesänge die Rede gewesen ist, so ist dazu noch zu vermerken, daß gelegentlich — so namentlich in Kinder-, Wiegen-, Wanderliedern u. dgl. — auch streng taktische Gliederung im Sinne unserer europäischen Musik auftreten kann (vgl. die Nr. 201, 205, 207, 209, 239, 240, 242—244, 252—255); doch sind derartige Erscheinungen immer nur nebensächlich und treten gegenüber dem vorhin beschriebenen Gros der gurischen Gesänge in den Hintergrund, stehen übrigens auch häufig unter dem Einfluß des russischen Volksliedes (vgl. Nr. 212 und 219) oder der Kunstmusik, so z. B. der natürlich nach dem Vorbild der europäischen, speziell der rus-

sischen Kunstmusik entstandenen grusinischen Theatermusik (vgl. 213, 279, 281).

Neben diesen spezifisch den Guriern eigentümlichen, höchstentwickelten Formen der kaukasischen Gesänge finden wir unter den von den Guriern gesungenen Liedern aber auch andere, die noch deutlich Reste tieferer musikalischer Entwicklungsstufen repräsentieren, wie wir sie schon bei den oben besprochenen anderen K'art'velstämmen angetroffen haben. So zeigen die von den Guriern gesungenen k'art'velischen Gesänge Nr. 303—307 die typische Litaneienform, wie wir sie als eine der frühesten und tiefsten Stufen der musikalischen Formen kennengelernt haben; Nr. 214a zeigt die Form der Rufe, wie wir sie ebenfalls schon bei den vorhin besprochenen K'art'velstämmen angetroffen haben, und auch der Nr. 285 notierte chevsurische Gesang ist diesem Typus zuzurechnen.

Einen ganz anderen Habitus dagegen zeigen die in Nr. 208, 210, 211, 216, 260, 261, 264—266, 268—270, 272—295, 297—302, 310, 313 und 315—317 notierten imerischen Gesänge. Gegenüber den gurischen, geschweige denn denen der übrigen bisher besprochenen K'art'velstämme, repräsentieren die imerischen einen sozusagen modernisierten, den europäischen musikalischen Formen viel näher stehenden Typus (sie sind freilich wohl auch bedeutend jünger als die anderen, bisher besprochenen). In diesen imerischen Gesängen tritt gelegentlich deutlich schon das Strophenprinzip, wie es unseren europäischen Volksliedern als Bauplan zugrundeliegt, zutage: man vergleiche z. B. Nr. 208, 210, 211, 216. Wenn wir gelegentlich, wie z. B. in Nr. 211, noch Reste der alten Litaneienform durchschimmern sehen, so haben wir es hier offenbar noch mit älteren Gesängen zu tun, während die jüngeren fast ausnahmslos strophische Form zeigen (vgl. Nr. 216, 260, 261, 264, 268, 272—274 usw.). Auch in der melodischen Struktur zeigen diese Gesänge unter allen bisher besprochenen Gesängen der K'art'velstämme die größte Annäherung an die Melopöie des europäischen Volksliedes: der strophische Bau bringt häufig Symmetrie- und Parallelkonstruktion mit sich, so daß gelegentlich sogar direkte Sequenzenbildung eintritt (vgl. Nr. 208, 210, 216, 260, 264, 268, 273, 274, 300 usw.), — ein sonst bei den bisher besprochenen K'art'velstämmen und überhaupt den Kaukasusvölkern ganz unerhörtes, nie vor-

kommendes Phänomen. Am uninteressantesten, ja gelegentlich zum Teil musikwissenschaftlich fast wertlos, sind die imerischen Gesänge Nr. 275—301, die mir der Imerier Porphire Xvedelidze sang. Der Grund dieser Uninteressantheit ist derselbe, den jeder folkloristische und ethnographische Forscher aus eigener Erfahrung von seinem eigenen Forschungsgebiete her kennt: daß nämlich der sozialen Stellung und dem Bildungsgrade nach höherstehende Personen, also z. B. Angehörige der höheren Stände oder des besseren Mittelstandes, wegen ihrer bereits eingetretenen gänzlichen oder wenigstens teilweisen Entfremdung dem Gesichtskreis der niederen Volksschichten gegenüber viel weniger folkloristisch-interessantes und wertvolles Material beizubringen imstande sind, als Angehörige der niederen Stände, z. B. Bauern, Hirten, Schuster, Schneider u. dgl. Und in dem Material, das sie mit bestem Willen aufzubringen bestrebt sind, findet sich viel Nicht-Autochthones: seien es nun Kunsterzeugnisse oder was sie sonst infolge ihrer Bildung an fremden, ausländischen Kulturgütern sich angeeignet haben. So verhält es sich auch mit den eben genannten imerischen Gesängen Nr. 275—301. Infolge seiner relativ höheren sozialen Stellung (als Bergwerksschichtmeister in Kutais) und seiner höheren Bildung hat er grusinische Kunstmusik und russische Musik kennengelernt und mengt nun diese musikalischen Bildungsbrocken in die von ihm vorgetragenen imerischen Lieder: so sind z. B. Nr. 279 und 281 Stücke aus grusinischen Opern, Nr. 296 ist eine ukrainische Volksliedmelodie, die im russischen Heere überaus beliebt und verbreitet gewesen sein muß, denn sie begegnete mir bei den Vertretern verschiedenster Völker unter den russischen Kriegsgefangenen (Grusinern, Syrjänen, Tscheremissen usw.) immer wieder, natürlich jedesmal als angeblich autochthone Melodie ihrer Heimat mir von ihnen aufgetischt, und Lieder wie Nr. 276, 278 und zum Teil auch 277 sowie 287 (wenn dieser Gesang nicht überhaupt ein entlehntes russisches Volkslied ist) machen einen derart europäisch-liedertafelmäßigen Eindruck, daß gewiß mit einer Wahrscheinlichkeit von Zehn gegen Eins anzunehmen ist, der Sänger habe sich die Kenntnis dieser Lieder nicht im Verkehr mit dem Volke, sondern in irgendeinem russischen Männergesangsverein oder einer Liedertafel in Kutais, bei der er mit seinem glanzvollen

Baryton brilliert haben mag, erworben. Wenn also diesen eben besprochenen Nummern kein wissenschaftlicher (wie übrigens auch künstlerischer) Wert zuerkannt werden kann, so entschädigen dafür andere, wie z. B. die offenkundig uralte (weil auf die Königin Thamara bezughabende) Tanzmelodie Nr. 295 oder das Kinderlied Nr. 302 oder das chevsurische Lied Nr. 285 wenigstens zum Teil für manches wissenschaftlich Wertlose in den übrigen Gesängen dieses Gefangenen. Der mehr modernisierte und europäisierte Charakter dieser imerischen Gesänge tritt auch bei ihrer Ausführung durch mehrere Stimmen zutage, insoferne hier dann die Führung der Stimmen jene oben bei der Schilderung der Mehrstimmigkeit der gurischen Gesänge erwähnte zweite leichtere, rein harmonische ist (vgl. Nr. 261, 264—266, 268, 270, 272—274, 310, 313, 315 und 317 der Notenbeilagen). Es ist dies dieselbe Art rein harmonischer Mehrstimmigkeit, wie sie uns in der zweiten Abteilung dieses Bandes dann auch in den mehrstimmigen Gesängen der Mingrelier begegnen wird.

Überblicken wir zum Schlusse die Gesänge der einzelnen K'art'velstämme, die in diesem Bande gesammelt sind und die wir im vorstehenden betrachtet haben, so ergibt sich uns als Schlußresultat folgendes: in musikalisch-formaler und entwicklungsgeschichtlicher Hinsicht bilden diese Gesänge eine geschlossene, aufwärtssteigende Reihe, die mit dem Litaneienprinzip und den Rufen als musikalischem Konstruktionsprinzip auf der ersten und niedersten Stufe einsetzt und mit dem strophisch-gliedernden, akkordisch-harmonischen Symmetrie- und Parallelkonstruktionsprinzip als dem der letzten und höchsten Stufe abschließt. Auf der ersten, niedersten Stufe stehen die Gesänge der Phšaven, Thušen, Karthlier und (zum Teil) der Kachethier, auf der letzteren die der Imerier und (wie wir in der zweiten Abteilung dieses Bandes noch sehen werden) der Mingrelier. Zwischen diesen beiden Polen liegt eine lange Reihe von Übergangsformen, wie sie in den Gesängen der Kachethier, Meszen, Rač'iner und Chevsuren (soweit man nach der einzigen hier vorliegenden Probe — Nr. 285 — schließen kann) verkörpert ist. Eine eigene Stellung für sich nehmen die Gesänge der Gurier ein, die, wie wir im vorstehenden gesehen haben, hinsichtlich Rhythmik, bzw. Mensur, Mehr-

stimmigkeit, fugenartiger Kompositionstechnik und Stimmführung den Gipfelpunkt der Musikentwicklung der K'art'velstämme repräsentieren, insoferne man bei ihnen von einer Art primitiven Kontrapunktes (ähnlich dem der europäischen musikgeschichtlichen Epochen des Discantus, der Ars nova und der Mensuralmusik im Zeitalter der frühen Niederländer) sprechen kann. Immerhin aber bewegen sie sich, eben mit diesen Ansätzen zur Mehrstimmigkeit, noch immer auf dem Gebiete des rein linearen, ‚horizontalen' Hörens und bilden so den Abschluß und die Krönung der rein linearen Musik der übrigen, vor ihnen oben besprochenen K'art'velstämme. In der Musik der Imerier dagegen sowie in der (in der zweiten Abteilung dieses Bandes zu besprechenden) Musik der Mingrelier tritt deutlich bereits das ‚vertikale' Hören: das harmonische (nicht lineare, kontrapunktische) musikalische Denken und Schaffen in den Vordergrund und damit stehen die Gesänge dieser beiden letzterwähnten Stämme unserem europäischen Musikempfinden näher und bedeuten, insoferne hier das harmonische Prinzip gegenüber dem rein melodisch-linearen den Vorrang behauptet, musikalisch-entwicklungsgeschichtlich betrachtet — trotz ihrer technisch unvergleichlich größeren Einfachheit und geringeren Kompliziertheit — einen Fortschritt gegenüber den gurischen, insoferne eben das harmonische Prinzip ein in der musikalischen Entwicklungsgeschichte viel später auftretendes und daher — wegen der größeren Anforderungen, die das harmonische (‚vertikale') Musikdenken und -hören an die Spannkraft der Psyche stellt — höherstehendes Moment repräsentiert. Daß übrigens auch in der Musik der Gurier bereits Ansätze zu diesem ‚vertikalen', harmonischen Denken und Vorstellen sowie Hören neben ihrem linear-melodischen in ähnlicher Weise zutagetreten, wie dies in den Gesängen der Imerier und Mingrelier der Fall ist, ist bereits oben erwähnt worden.

Eine Frage, die sich bei der Betrachtung der eben erwähnten fugenartigen Mehrstimmigkeit der Gurier schon von selbst dem Leser aufgedrängt haben wird, wäre hier zum Schlusse wenigstens noch ganz kurz und flüchtig zu streifen. Es ist dies die Frage, ob nicht etwa zwischen dieser Mehrstimmigkeit und Mensur der Gurier einerseits und den ihnen korrespondierenden Epochen der europäischen Musikgeschichte

andererseits eine Beziehung bestehen dürfte, etwa in dem Sinne, daß in der Zeit der Anfänge des Discantus, der Ars nova oder der frühen Niederländer, also etwa an der Wende des 14. auf das 15. Jahrhundert, diese neuesten Stilerrungenschaften der europäischen Musik nach dem Kaukasus gebracht worden sein mögen, wo sie sich dann hier eingewurzelt und in ähnlicher Weise bis in die Gegenwart erhalten hätten, wie etwa auf Island in den Tvåsöngurs sich die ersten Anfänge der Mehrstimmigkeit: das Quinten- und Parallelenorganum aus der Zeit Hucbalds sozusagen als musikalische Fossilien ganz unverändert bis in das 19. Jahrhundert herein erhalten haben. Erinnert man sich nun, daß de facto Kompositionen aus dieser Frühzeit des Kontrapunktes, speziell kirchenmusikalische, sich auch nach dem Südosten Europas verbreiteten, wie ich denn selbst Gelegenheit hatte, seinerzeit solche zweistimmige Messen aus dieser Frühzeit des Kontrapunktes auf der Insel Lussin zu entdecken und der wissenschaftlichen Öffentlichkeit zur Kenntnis zu bringen,[1] erinnert man sich nun weiters, daß gerade zur selben Zeit, wo in Europa dieser neue musikalische Stil sich durchsetzte, im Kaukasus das Königreich Georgien nach längerer Zeit der Unterjochung unter die Mongolen und Tamerlan im Anfange des 15. Jahrhunderts wieder sich selbständig machte, die Moslim vertrieb und das bereits seit zirka dem Ende des 4. Jahrhunderts im Lande einheimische, dann aber unter der arabischen, persischen und mongolischen Herrschaft durch den Islam verdrängte Christentum wiederherstellte, dann — scheint es mir — ist doch der Gedanke nicht so ohne weiteres abzuweisen (wie man auf den ersten Blick hin vielleicht versucht sein könnte), daß die gurische Mehrstimmigkeit möglicherweise ein Ableger des europäischen Discantus und der Mensur sei, u. zw. auf dem Wege der Verbreitung des Christentums durch Sendboten des Abendlandes mit anderen christlichen, wohl vorzugsweise auf den Gottesdienst bezüglichen Geistesprodukten nach dem Kaukasus gekommen. Freilich: im Detail hiefür den Nachweis zu erbringen, wäre Sache der

[1] Sammelbände der Internationalen Musikgesellschaft, 6. Jahrgang, pg. 315 bis 345: ‚Alte Kirchengesänge der ehemaligen Diözese Ossero‘, speziell pg. 321—331: ‚Missa in adventu et quadragesima duabus vocibus‘ und ‚Missa sexti toni duabus vocibus.‘

Kaukasisten und kann nicht von dem Musikwissenschafter verlangt werden.

Zum Schlusse erübrigt mir nur noch die angenehme Pflicht, die Namen jener Gelehrten anzuführen, deren Mitarbeiterschaft das Zustandekommen dieses Bandes zu verdanken ist. An erster Stelle ist hier Herr Kustos Dr. A. Dirr in München zu nennen, der in selbstlosester und uneigennützigster Weise, rein nur aus wissenschaftlichem Interesse heraus, die große Arbeit und das schwere Opfer an Zeit sowie Mühe auf sich nahm, die in dem vorliegenden Bande veröffentlichten Liedertexte aus der von mir aus dem Lager Eger mitgebrachten, durch einen hochintelligenten Gurier, Levarsi Mamaladze, der mir als Sänger wie als Dolmetsch wie endlich auch sonst im Verkehre mit den Gefangenen unschätzbare Dienste leistete, angefertigten georgischen Originalniederschrift zu transskribieren und zu übersetzen. Weiters Herr Privatdozent an der Wiener Universität Dr. Robert Bleichsteiner, der mir viel seiner kostbaren Zeit und Mühe opferte, insoferne er die Schreibung der kaukasischen Personen- und Ortsnamen richtigstellte und auch einige Textpartien, die in der Herrn Kustos Dirr vorgelegenen, von den Gefangenen dem vorhin erwähnten Dolmetsch diktierten Niederschrift fehlten, beim Vortrage ihrer Gesänge vor mir aber wirklich gesungen und demgemäß auch von mir phonetisch notiert worden waren, philologisch agnoszierte, in philologischkorrekte Schreibweise transskribierte und übersetzte. Es sind dies, um sie einzeln anzuführen, folgende Stellen in nachfolgend angeführten Gesängen: in

Nr. 234 die Worte:

ɣmerto mis tars nu moušli:	‚O Gott, sein Haupt nicht vernichte!' (d. h.: ‚Bringe nicht in Unordnung!')

Nr. 249:

madli moc'qalesa čvensa:	‚Dank unserem gnädigen' …
ɣmertma gaumarǯos st'umarebsa maspinzelsa:	‚Gott mache siegreich Gäste (und) Wirt!' (Grußformel).

Nr. 251:

golacmindi sasolesa mamo	Worte korrumpiert, *e'minda* wäre = ,rein, heilig', *mamo* = ,o Vater'.

Nr. 285:

dedis zuzu:	,Mutterbrust.'
ar grizuleba shrazeda:	,Er wirft keinen Neid auf einen anderen.'

Außerdem hatte er die große Güte und Liebenswürdigkeit, die Korrekturbogen der im vorliegenden Bande publizierten Texte zu lesen. Wenn ich zum Schlusse noch meinen lieben phonogrammtechnischen Mitarbeiter, Herrn Assistenten am Phonogramm-Archiv der Akademie der Wissenschaften, Dr. Leo Hajek, nenne, der mir das große Opfer an Zeit brachte, mit mir in mehrstündigen Sitzungen die genauen metronomischen Tempobezeichnungen festzustellen, so glaube ich, die Namen aller Herren angeführt zu haben, denen ich für ihre freundliche Mitarbeit an diesem Bande zu Dank verpflichtet bin. Alle genannten Herren bitte ich daher, für ihre große Güte und Liebenswürdigkeit meinen wärmsten und innigsten Dank freundlichst entgegennehmen zu wollen.

Karthlier.

Isaak Bithiašvili.

1. (Trinklied).

M.M. ♩ = 138

supran gašlili(ja)+) *vardi xar, ver čagagde gonebasa,*
egre čavardi gonesa, vitom kameči morevsa;
vičev da veyar amovel daxede čemsa gonesa.

+) Die klein gestochenen Noten stellen Varianten dar, die der Sänger bei Wiederholung des vorgetragenen Liedes anbrachte.

Kostantin Navrozašvili.

2. (Trinklied).

M.M. 𝅗𝅥 = 48

mraval, mraval žami er, mraval, mraval žami er (aralale oj voj) mraval žami er.
ymert'man, ymert'man ine bos ymert'man, ymert'man ine bos (aralale oj voj) t'kveni sicxocxle!

3. (Freundschafts-[Bruderschafts-]lied).

M.M. 𝅗𝅥 = 66 — M.M. ♩ = 120

(aja (h)a!)+) *šeni zmoba-siqvaruli me gunebas čamigdia gavigone čori bevri, magram quri ar migdia.*

+) Varianten zu Takt 2-4 dieses Liedes:

a und *a*

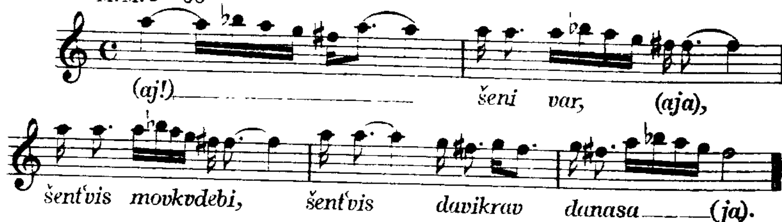
4. (Liebeslied).

M.M. ♩ = 125

(la la la la la la la la) Sona davkarge, bayši e zina t'avis garmoni xelši ečira.

5. (Liebeslied). (Türkische Melodie).

M. M. ♩ = 60



6. 7. (Kriegslied).

M. M. ♩. = 78

širak'is moedanzeda, švid pirat' modis cxvaria

amboben t'ušis k'alebi, visia bevri cxvaria

gadavxti bič'i giorgi, čemia bevri cxvaria

lekis cqaroze čamovel, uržulos molodini mak'

šors davič'ire t'valia, gavxede da modi- odnen

is uržulo lekis žaria t'opi pexze ševaqene tanma ar momca

mxaria mašin gavizvre xanžali is meržvnit' mosax-
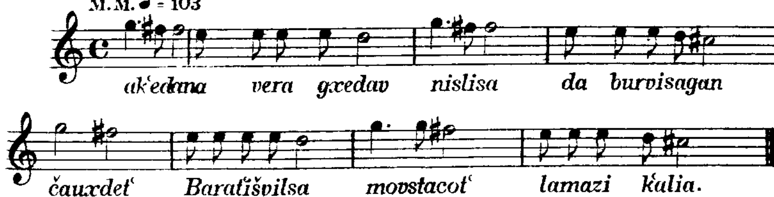
maria včexe da rčexe lekebi ar ševarčine mxaria.

8. (Bauernlied).
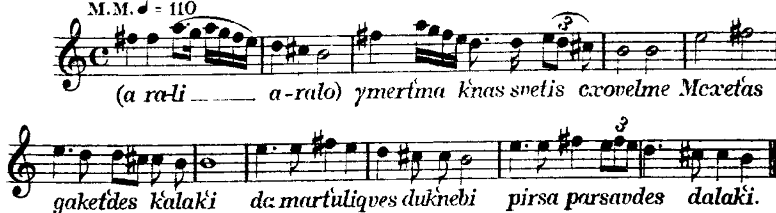
M. M. ♩ = 115

gagvit'oxnia simindi, a — x — la mova qanis mkao.
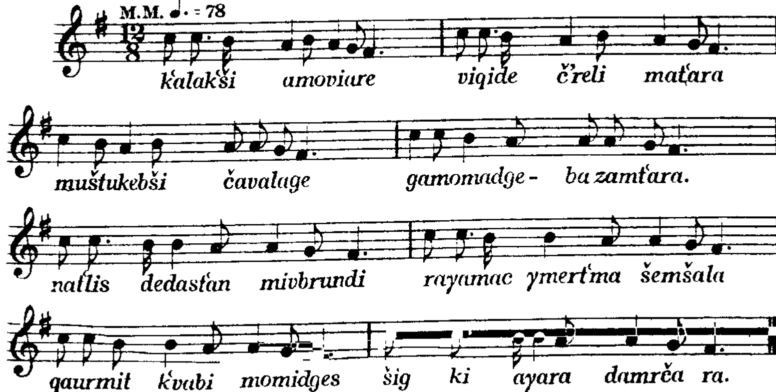
9. (Liebeslied).
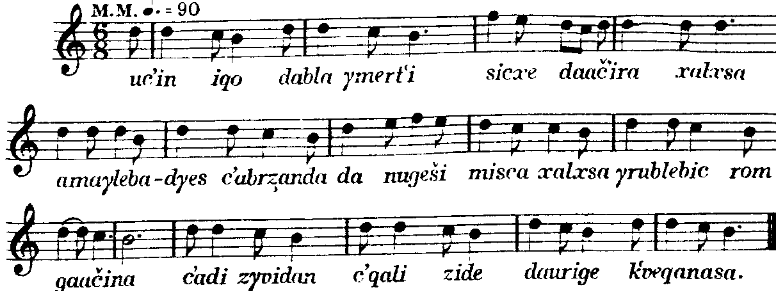


10. (Kinderlied).



11. (Bauernlied).
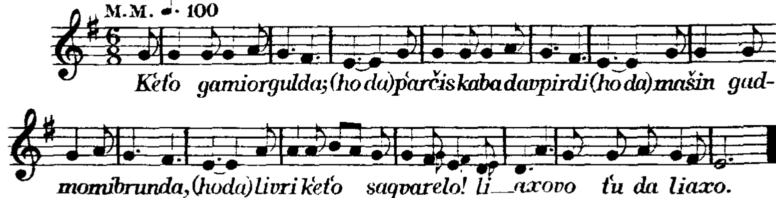


12. (Altes Trinklied).
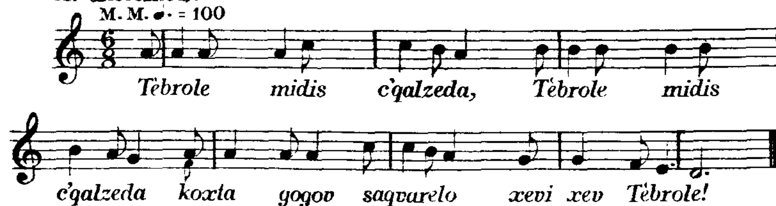


Ilia Navašvili.
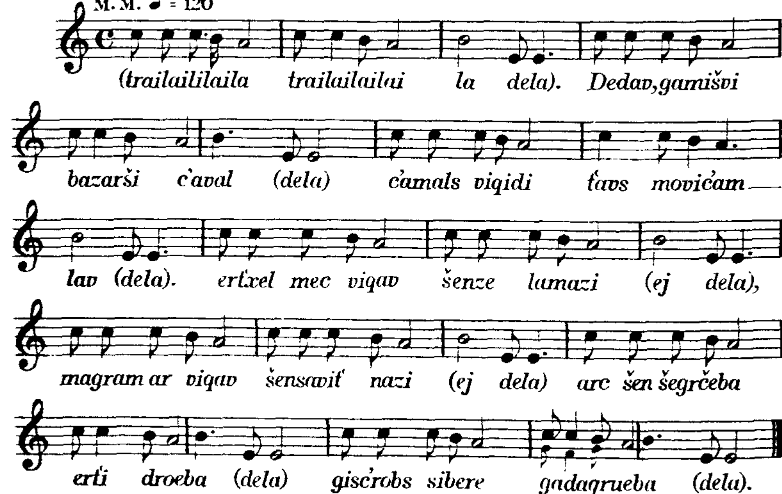
13. (Liebeslied).
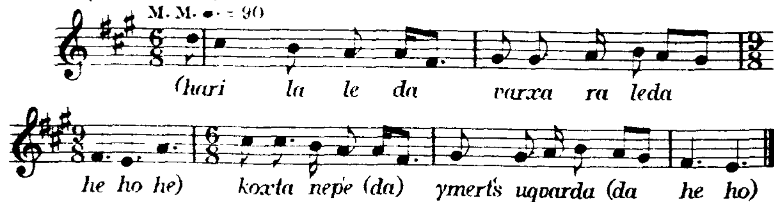


14. (Liebeslied).



15. (Liebeslied).



16. (Hochzeitslied).



17. (Trinklied).

M. M. ♩ = 120

Davliot' γvino; ik'—neba šavidet' qreoba—šio

γvinosa vsvamdi mar—xulsa xangelsa mcvavda, xan gulsa

an γvino qvasve, an cqali an ťapli? samogvi—tane

an šit' dagvige lo—gini an karši gamog—vitane.

18. (Bauernlied).

M. M. ♩ = 72 M. M. ♩. = 90

(o di la). „Murman, Murman šenza mzesa šeni coli da rigia?"

M. M. ♩ = 72 M. M. ♩. = 90

(O di la). „ras kiťxulob caťascoro colis k'eba ra rigia?"

M. M. ♩ = 72 M. M. ♩. = 90

(O di la) aprindi šavo mercxalo daxev Alaznis pirsao.

etc.

19. (Liebeslied).

M. M. ♩ = 100

(ara la lo—) monsvi moucerdema (da eri arale aralali ara

ho ara la—lo) čamo—di, ťu ki čamoxval (e ri arale aralali ara ho).

20.

M. M. ♩. = 100

(tra la la la la la la la la tra la la la la la la la)

sad midixar(e), Natаša? muštaidši. mamaša. Muštaidši ra ginda?

Opicerťan mivdivar. Opicerťan ra ginda? sagulaot' mivdivar.

etc.

21. (Trinklied).

M.M. ♩ = 96

(a lalela ledalale dalalela le a)

miqvarda supris lazati ezos qvavili. (lea) čven karebze gaemartad

etc.

kalebsa lxinio dairisa dakvrazeda damadga mčvalio.

Variante dazu.

M.M. ♩. = 54

(a lalela ledalale dalalela lea)

miqvarda supris lazati ezos qvavili. (lea) čven karebze gaemartad

kalebsa lxinio dairisa dakvrazeda damadga mčvalio.

22. (Arbeiterlied).

M.M. ♩. = 75

mušav, mušav gaiγvize, mšromeli mušav, mušav, mušav, gaiγvize.

mšromeli mušav. (tralala lilalala tralala lilala)

nugzinavs, šen, šen, mšromelo šen šen mšromelo šen.

23. (Kinderlied).

M.M. ♩ = 125

(tra la la la la etc. ———)

lamis qanaši gazrdili (trai lilai la) lamis qanaši gazrdili (trala lila la).

24. (Kinderlied).

M.M. ♩ = 125

alisper ciskars - t'an amohqvebi (da) t'an amohqvebi (da)

ciskris magvaro mt'varesa gavxar(da) mt'varesa gavxar(da)

netav šens patrons, rom šena gavxar(da) rom šena gavxar(da).

25. (Rekrutenlied).

M.M. ♩ = 120

saldati var, saldati var sac̓qali, saldati var saldati var sac̓qali.

26. (Liebeslied).

M.M. ♩ = 120

(Dalalo dalalo) k̓alakši šamosuliqo

++)

(dalalo dalalo) iašikit' balebi (dalalo dalalo)

ra lamazad git'xeba (dalalo dalalo) eg žužuna t'valebi.

++) Varianten (statt g')

27. (Bauernlied).

M.M. ♩ = 96

(ara la_lo) dagvadga mušis patroni(da hej arali haralali aralo)

28. (Hirtenlied).

M.M. ♩ = 120
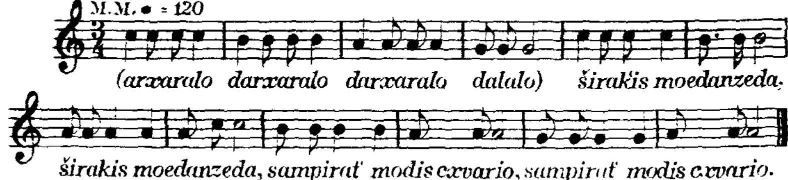
(arxaralo darxaralo darxaralo dalalo) širak̓is moe-

danzeda, širak̓is moedanzeda, sampirat' modis cxvario,
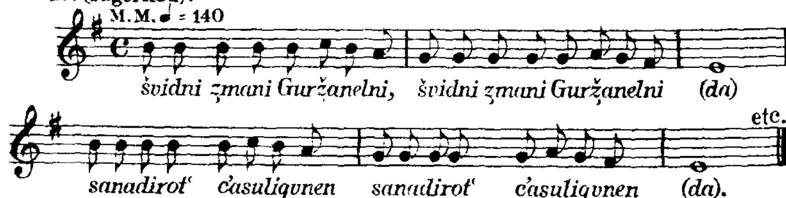
etc.

sampirat' modis cxvario, gadmodgnen t'ušis k̓alebi, gadmodgnen t'ušis k̓alebi.
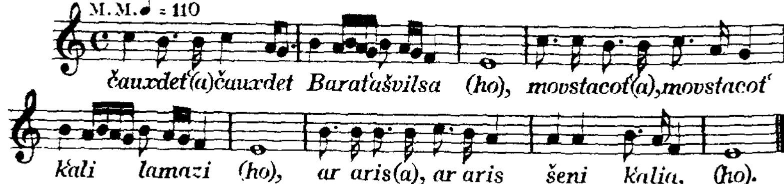
Variante dazu.
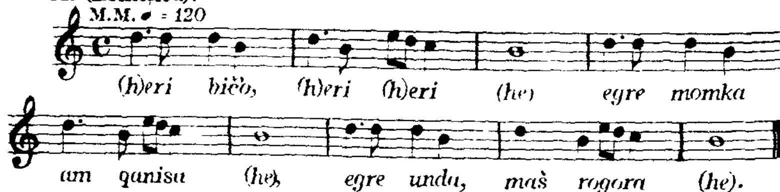


29. (Jägerlied).
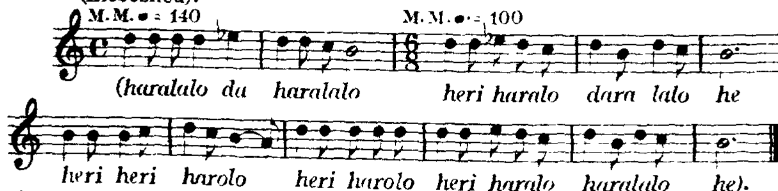


30. (Liebeslied).



31. (Erntelied).
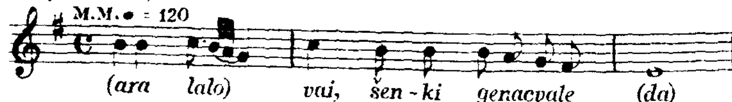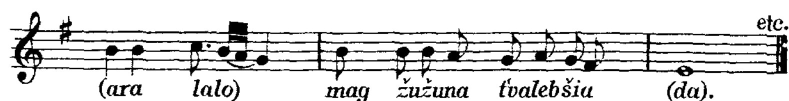


+) (Liebeslied).
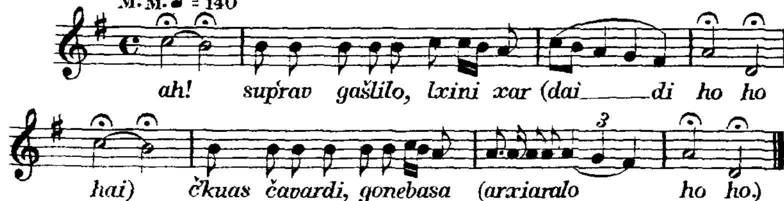


+) In die Textsammlung nicht aufgenommen, weil der Gesangstext nur aus bloßen Vokalisen besteht.

32. (Liebeslied).
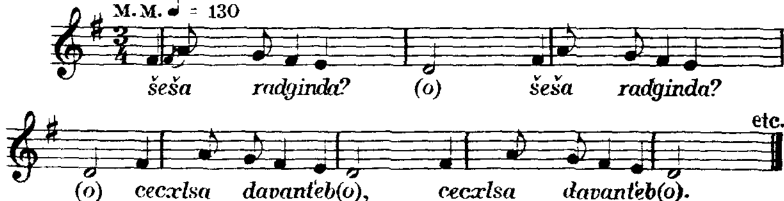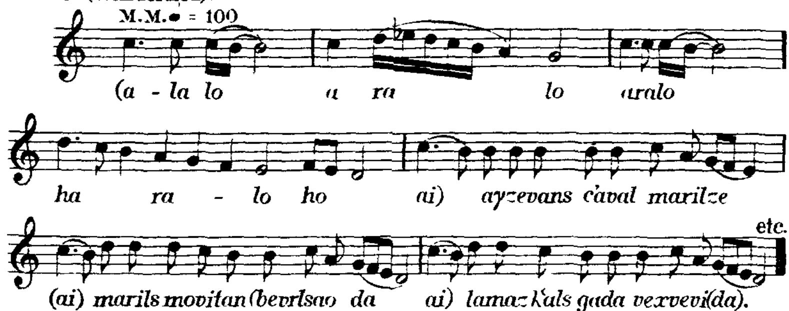




33. (Trinklied).



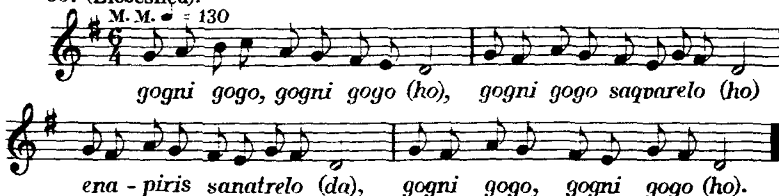
34. (Kinderlied).



35. (Wanderlied).



36. (Liebeslied).
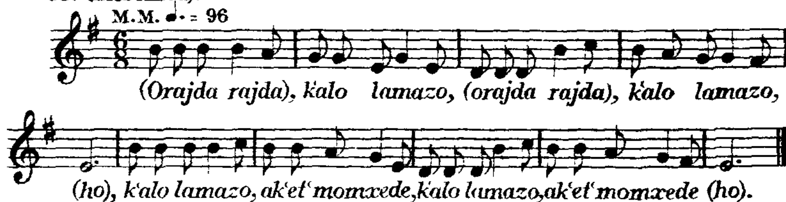


37. (Mingrelisches Lied).
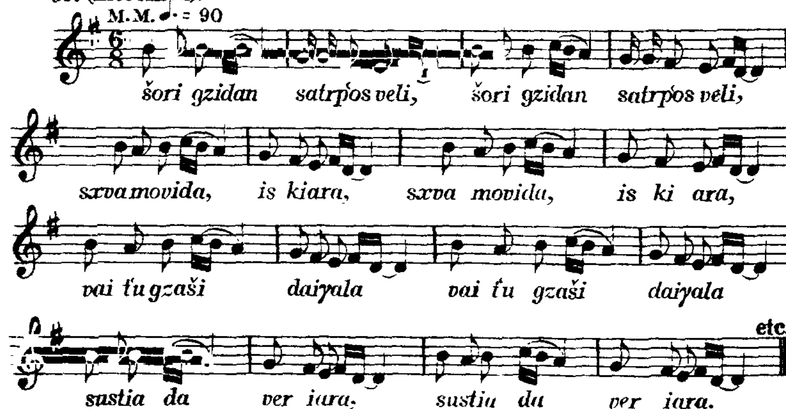


Variante dazu.
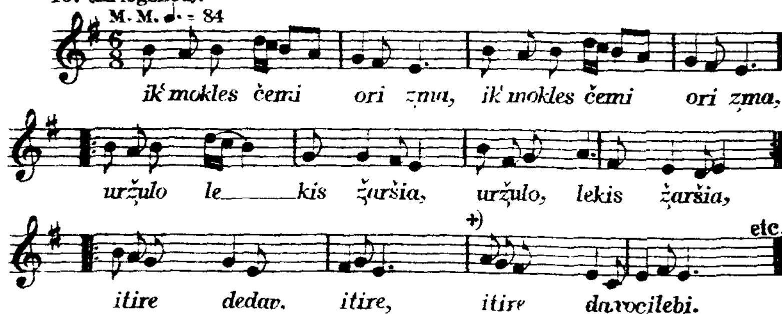


38. (Liebeslied).
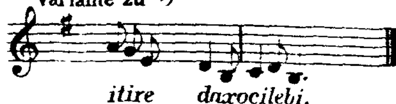


39. (Liebeslied).



40. (Kriegslied).



Variante zu +)



Kachethier.

Alekhsandre Xadelišvili.

41. Revolutionslied (aus der Revolution im Kaukasus 1905).

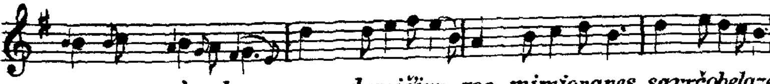


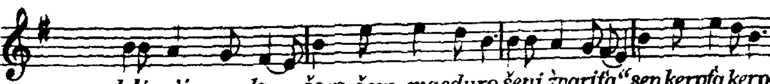




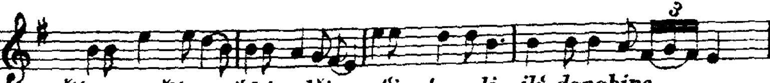


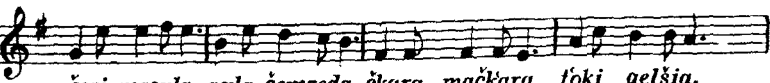












Variante zu derselben Liedmelodie.

M.M. ♩. = 108

t́ek̓vsmets ianvars etc

Andere Variante zu demselben Lied.

M.M. ♩ = 120

t́ek̓osmets ianvars etc.

42. (Trinklied).

M.M. ♩ = 120

izarde mc̓vane ẕeẕilo dapurdi gaxt́i qanao ikurt́-

xos misi marẕvena vinc gt́esa mogiqvanao,„xarmo mxna, kacma

gamt́esa meup̓em momiqvanao, zecam migzavna cvar-nami

mzem šuḱi mp̓ina t́anao niavma myela zyvasavit́ mc̓qerma

(nana) damzaxa nanao. vizarde t́avi davisxi žežilma norčma

qanamo misi sazrdo šaviḱen vinc mxna momiqvanao.

1. Variante.

M.M. ♩. = 100

izarde mc̓vane ẕeẕilo dapurdi gaxt́i qanao

ikurt́xos misi marẕvena vinc gt́esa mogiqvanao.„xarma mxna,

kacma gamt́esa meup̓em momiqvanao. zecam migzavna cvar-nami

mzem šuḱi mp̓ina t́anao niavma myela zyvasavit́

mc̓qerma damẕaxa nanao. vizarde t́avi davisxi ẕeẕilma norčma

qanamo misi sazrdo šaviḱen vinc mxna momiqvanao.

2. Variante.

M. M. ♩. = 120

izarde mcvane žežilo dapurdi gaxťi qunao ťkurť

xos misi marž̦vena. vinc gťesa mogiqvanao.„xarma mxna, kacma

gamťesa meupėm momiqvanao. zecam šuki mṕina ťanao niavma myela

zyvasaviť mcqerma damzaxa nanao. vizarde ťavi davisxi žež̦ilma

norčma qanamo misi sazrdo šaviken vinc mxna momiqvanao.

43. (Trinklied).

M. M. ♩ = 125 M. M. ♩. = 120

isev da isev yviniťa droc gavatarot' lxiniťa

avanťot' sanťel - ṕarani movnaxot' yvinis marani

davcalot' savse tikebi ševiknet' razbonikebi isev da isev

yviniťa isev yvinis sma sžobia zanťi kamečis rekvasa.

Variante.

M. M. ♩. = 96

isev da isev yviniťa droc gavatarot' lxiniťa

avanťot' sanťel - ṕarani movnaxot' yvinis marani

davcalot' savse tikebi ševiknet' razbonikebi isev da isev

yviniťa isev yvinis sma sžobia zanťi kamečis rekvasa.

44. (Kinderlied).

M.M. ♩. = 100

čemo čito, čemo gvrito, šemiqvardebi, erts saplavši erts ka-

boši tan čamogqvebi qvela xarobs am kveqanas da me

ki vstiri ymert'o mome__motmineba šen gevedrebi.

Variante der Anfangstakte.

čemo čito, čemo gvrito, šemigvardebi u.s.w.

45.

M.M. ♩ = 120

Nina, Nina, čemo Nina, gatxoveba xom ar ginda? me tu

gatxoveba mindodes tkveni ki__txva rayad minda? Dedam

patara gamatxova, žer patara nina viqav ver ševiẓel oẓa__

xoba ver movitane cqali__o kmarma mcema gamo-

magdo mulma čaketa kario, venacvale čems mamamtils iman

gamiyio kario, venacvale čems dedamtils i mam mačama puri-

a, doxturs kaci gaugzavnet, doxturi mome - švele-

ba, me doxturi ras mišvelis tvini gamcivebia.

46. (Trinklied).

M. M. ♩ = 120

omši ćasvla mas uxaris visac kargi cxeni qavso mobru-
neba da šin misvla visac kargi coli qavso. lamazi colis patron-
sa unda qvandes ʒayli ṕrťxili an unda ʒayli ṕrťxilobdes anda
misi dedamťili gaṕrindi šavo mercxalo dahqev alaznis pir-
sao survilic amogvitane lamazi ḱalebisao.

Variante.

M. M. ♩ = 120

omši ćasvla mas uxaris visac kargi cxeni qavso mobru
neba da šin misvla visac kargi coli qavso. lamazi colis patron-
sa unda qvandes ʒayli ṕrťxili an unda ʒayli ṕrťxilobdes anda
misi dedamťili gaṕrindi šavo mercxalo dahqev alaznis pir—
sao survi—lic amogvita—ne lama—zi ḱalebisao.

47. (Revolutionslied aus 1905/06).

M. M. ♩. = 108

leks meʒaxian, xareba mḱvian velať davdivar mters meʒaxian
mteri aravar, mters meʒaxian mteric is aris is xuligani
sulťa mxuťavi, mis gverdiťari moačriť enas, garberavt gudať
ćavsvamť zyvašia. ťan mihḱondes, tivtivebdes mayĺidgana.

48. (Trinklied).

M. M. ♩ = 114

mraval žamier, kidev mraval žamier, ymertʻma

inebos matʻi sicocxle gana čvenganitʻa yvtʻisa zalitʻa ymertʻo

gvicocxle isi_ni visac rom uqurebtʻ vxedavtʻčvenis tʻvalitʻa.

49. (Kinderlied).

M. M. ♩ = 120

Murman, Murman, šenza mzesa. šeni coli ca rigia

ras kitxulob šen čemsa cols xom ginaxavs brolis cixe camdis rogor

mayalia. šig zis kʻali Etʻeri, qelic mouyerebia

dedamtʻili tʻavsa učnavsa gulis piris pʻarešia mamamtʻilic

banzed ucʻevs cxrani mazlni tʻavsa dganan. dalesili almasnia

vinc čvens erčši šamova galesili xmali imistʻvinac mzatʻ aris.

50. (Hirtenlied).

M. M. ♪ = 192

qanazeda mixvdiodi amipʻrinda tʻvals-čin mčqeri saxre vstorcxne

movaxvedre čavačqvite tʻav-kiseri. čin davxede bude vnaxe

šitʻmartqebi čqipinobden.is sačqlebi is oblebi tʻitʻkʻoc istʻe maqvedrian.

šen uyvtʻo da šen učqalo, ristʻvis mohkal deda čveni? rom mokali ras erčoditʻ

51. (Revolutionslied aus dem Jahre 1905/06).

M.M. ♩. = 75

Me var Arsena Žoržiašvili, dedav nu stiri, mamav nu sčivi,
me momav(a)šore kveqanis čiri rac zuzu gcove mitxar alali
miqvarda xelši vašlis triali Talaxazisa caši triali
giqvarda, dedav, čitlebi cemze čaicvi šavebi.

52. (Kinderlied).

M.M. ♪ = 150

Natelma mtvarema brzana: bevrit vzobivar mzesao
daždu da cigni dascera zemo kari miatrevsa mzes rom kaci
miavida mze zalian gažavrdesa me da var da is zma aris
rat vszuldebit ertmanets(a)? avi dari, rom movides is xom vergaaš
robs gzebsa mcivani kaci, rom iqos is ver gaatbobs tu ardaantebs cecxlsa
es sitqva tu tquilia hkitxet yamis mexresa. daibares
yamis mexre. ulvašzedac isvams xelsa dažek bičo, scoreta stkvi
torem migcemt sarželsa dasves da alaparakes me (ja) i— se
umzeot ver gavzlev dyisit šavzver balaxebsa yamit mivrekav xarsa.
erti mezara ubozes yamit movalea esa ciskaric močan—

čalebda t'avis zveli tqavit'a gat'enebisas a—modis,

panyuri kres da gaagdesa šuk'ur masklavi mobrzanda is zalian daat'—

vresa xat'ati gamoucvales kargi čoxa čaacvesa.

53. (Trinklied).

M. M. ♩ = 70

mra (lui doe—ei—je oi)—— gamxiaruldi buxaro.——

gul čapt't'xrobili nu xaro—— (he ro ho ho aralo ai hi)

švili mamas eubneba daberdi, čemt'an nu xaro

mravalo aralo švi ai šeni guli) žamier.——

54. (Jägerlied).

M. M. 𝅗𝅥 = 100

gušin švidni gurǯanelni sanadirot' časuliqvnen ik' moeklat'

t'et'ri taxi xorci moemravlebianat' čven švidsa zmasa xevsurt'a

mt'as čveri gadmoekida švidt'a vesrolet' švidšvidi. arcert'ic ar

moekida esrola berma papama ǯixvi rk'it' gadmoekida.

55. (Wanderlied).

M. M. ♩ = 120

šašvi kakabni šaibnen šašvi mgalobeli dila iqo

mšvenieri šašvma ažoba kakabsa, šašvi iqo mgalobeli.

56. (Trinklied).

M. M. ♩ = 96

mraval žamier, mraval ža — mier, mraval, mraval ža — mier,

mraval, mraval žamier — (aralo) — mraval ža — mier.

Variante.

M. M. ♩ = 96

mraval, mraval žamier, mraval, mraval ža — mier,

mraval, mraval žamier — (aralo) mraval ža — mier.

Zacharij Nacvlišvili.

57. (Liebeslied).

M. M. ♩. = 80

das trpis vardsa gulis dardsa stvens bulbulsa saamo xmasa

zil gatexils guls azgerebs gaprindeba — ucxo mxares

tan cahqveba — misgan dardsa saqvarelo, — mšvidobit'

šorigza da — miloce male gnaxo, — mšvidobit'

saqvarelo, — nu stiri, nu stiri, male moval, — mšvidobit',

nu itireb, — saqvarelo, nu itireb, — nu matireb,

me všordebi — samšoblos, male gnaxav mšvidobit'.

58. (Liebeslied).

M. M. ♪ = 180

vk'eip'obdit — čvens bayčaši saca vardi —

qvaoda vsurvilobdi — čems mižnurt'a, romelic me —

miqvarda, vexveodi brolis mkerdzed t́an vkvenidi

t́val ćarbši. vsurvilobdi vḱeipobdi amdros xvevna

etc.

siqvarulši, dagvezina šig kvalši(a).

59. (Liebeslied).

M.M. ♪ = 170

ḱart́lis ḱalma—— siqvaruli, trṕialebit́——

gamoxata, kacis guli rkinat́ xata, t́visi guli——

andamatad. imerelma—— kiam grznobas angarišit́——

daumata stḱva: tu ḱali—— t́agvi aris kaci unda——

etc.

igos kata kudis ḱnevit́,—— da krutunit́.

60. (Liebeslied).

M.M. ♪ = 100

čemo cicinat́ela anat́eb ne - la-nela

sad mi - ṕren nela - nela anat́eb da kargi xar,

me ki a——ras margixar. čemi iqo—— is minda šen-ki - sxvisa

etc.

bargi - xar, anat́eb da - kargi xar, me ki aras - margi xar.

61. (Liebeslied).

M. M. ♩ = 160

Vankis kare—bze gogo—žan xati—gamxdarxar

čemi guli—sad gogožan dardi—gamxdarxar,

gulši rad da—mec gogožan alma—sis dana

sisxlit' aim—so gogožan xara—zi xana

codvit' dai—co gogožan ca da kveqana,

hox, saqvare—lo gogožan es ra miqavi.

Zacharij Rostiašvili.

62. (Trinklied).

M. M. ♩ = 108

(ai—lu da— o heaida— o he)

M. M. ♩ = 150

suprav gašlili, lxini xar čkuas čavarli gonebasa—(a lalo a)—

erti sindisi sžobia— asi tumnis konebasa (ai da—o)—

63. (Historisches Volkslied).

M. M. ♩ = 78

čaiqvanes Tamar-kali (di eloda di elo), čaiqvanes—

Tamar-kali (di elo)—močame xar(o) šen sakartvelo.

64. (Kinderlied).

M. M. ♩ = 120

čreli pepelav, čreli pepelav (deli ara minero

deli ara nina deli aso dela deli ara nina vo).

65. (Kinderlied).

M.M. ♩ = 105

ic̓ic̓č̓ike mercxalo! ic̓ic̓č̓ike mercxalo!

(viš viš) mercxalo (i aralo) gazap̓xulis p̓rinvelo,

gazap̓xulis p̓rinvelo (viš viš) mercxalo (i aralo).

66. (Kinderlied).

M.M. ♩ = 115

modi gavqidit̓, modi gavqidit̓, modi gavqidit̓, gavqidit̓ xar da kameči.

Variante.

M.M. ♪ = 120

modi gavqidit̓, modi gavqidit̓, modi gavqidit̓, gavqidit̓ xar da kameči.

2. Strophe.

varos uqudit̓, varos uqudit̓, varos uqudit̓, uqudit̓ šantikliorebi.

67. (Kinderlied).

M.M. ♩. = 100

k̓alimitom gat̓xovdeba, k̓alimitom gat̓xovdeba

určevnia k̓mart̓anao t̓u kargad ar šainaxa

t̓u kargad ar šainaxa male c̓ava sxvast̓anao (dila).

68. (Kindertanzlied).

M.M. ♩ = 110

(aralali aralalo da ara lali

aralalo da) taši bič̓o! bani mart̓a (da)
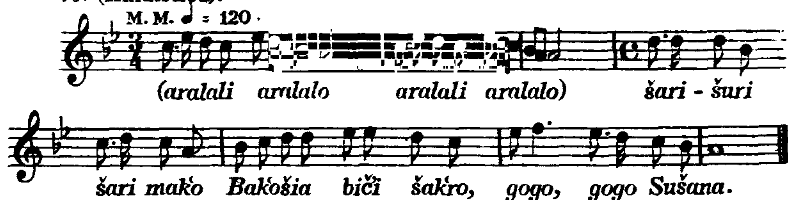
69. (Kinderlied).

M.M. ♩ = 115
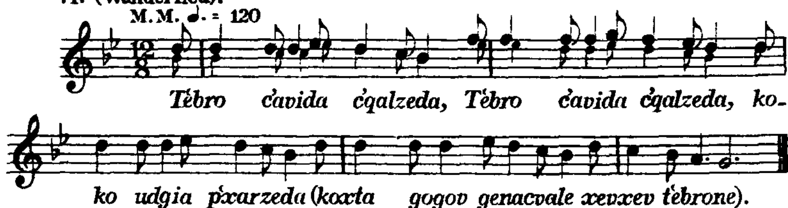
k̓orma c̓ic̓ila c̓aiyo, k̓orma c̓ic̓ila c̓aiyo

izaxis c̓ia - c̓iaso, izaxis c̓ia c̓iaso.
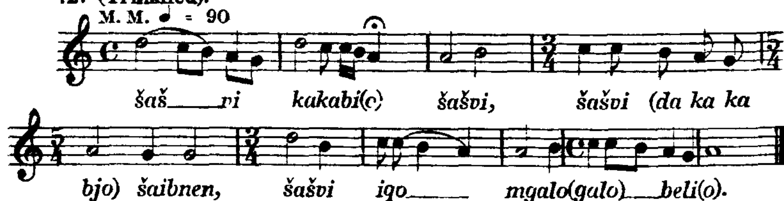
70. (Kinderlied).
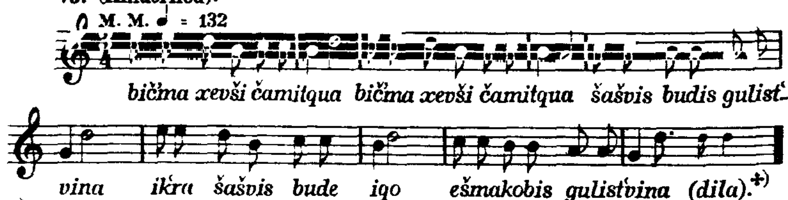


71. (Wanderlied).



72. (Trinklied).
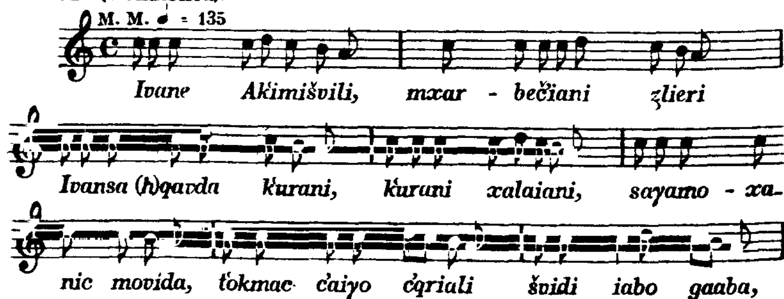


73. (Kinderlied).



+) Die klein notierten zwei Silben „dila" werden nicht gesungen, sondern bloß gesprochen.

74. (Wanderlied).



švidťac daicqes yriali: movida Ivan aušva nacvlis kalos

čamoreka, meore dila gaťenda, xalxma rom gamoixeda

uh, is ẓogi visi, aris cuxel moreka Ivanem is igeťi

bičï ari erťi Mixasac ačuka isic gamova qočayi

am Ivanes ẓiši - ari oršabať dila gaťenda ẓanyiani

dye aris(o) gayma lekis kamečoba gamoyma ťviton aris(o).

75. (Wanderlied).

M. M. ♩ = 135

Murman, Murman, šensa mzesa, šeni ķali sxvas umzersa, čemsa colsa

ras kiťxulob? colis ķeba amiyia. (O dila — ori dila da ori o dela).

76. (Patriotisches Lied).

M. M. ♩ = 120

daukar, čemo čanguro, daukar nela-nelao (čanguro (čveno)

čvenoda čanguro) daukar, ťorem dagamtvrev, me geubnebi, šenao!

77. (Bauernlied).

M. M. ♩ = 100

Gušin švidni Gurẓanelni, gušin švidni

Gurẓanelni, sanadirot' ċasuliqvnen gu — šin švidni(o)

Gurẓanelni(o) sanadirot' ċasuliqvnen (da).

78. (Bauernlied).

M.M. ♩ = 110

(he he) čemi saqvarlis kabasa sami dye

unda mziani, xuť(i) girvanka saponi,— aťi koka

čqliani(o). netavi ava(ť)-mqoparsa šeni xma gamogonia

šenťan damiyo logini šens mklavzed gamogonia.

79. (Trinklied).

M.M. ♩ = 120

(alalali alalalo) alaznis pirsa mosula ćiťe—

li sata—curio davžlki krepa da—ucqe megona

ukacu—rio mivixede da momzdevda is ma-mi-čemiš ža—

rio šen mama-čemi ras momdev rať čagqva čemi žavrio.

80. (Uraltes Kriegslied).

M.M. ♩. = 96

(ej da varalalo) omši ćasvla mas uxaris (ej da varalalo)

visac kargi cxeni qavso dabrundeba da šin mosvla visac kargi

coli qavso. kargi colisa pa—tronsa unda qavdes žayli

prťxili an unda žayli prťxilobdes an da misi de—damťili.

81. (Kriegslied).

M. M. ♩ = 114

„Damloce, dedi, damloce minda čavide ẓarši o.“

gza dagi-loco švilo raf' unda čaxvide ẓaršio. sadac Erekle

omobda ori čemi ẓma ik' mokles sadac Erekle omobda.

erts moxvda tqvia gulšia meores iγliašia. meam soplat' ar

davdgebi, sxva sopels čaval dastana ik' minda puri

viqido gamovikvebo zamt'ara šuagzazeda (da) mi-γamda

ševedi mikitant'ana im γanes igre mi-miγo

rogorc ẓma miva dast'ana meore dila gat'enda. etc.

82. (Karawanen [Wander] lied).

M. M. ♩ = 105

alale do___ uremi urems misdevda, ure___mi

gogoria___ni, uremi perso maγalo, γerẓi giqria rkini___sa.

xare___bi kargi gibi___a magram aγmart'i gišlisa.__

83. (Winzerlied).

M. M. ♩ = 105

aralali ara—lalo vazo švilivit' nazardo!

ulvaši gadgi - grexnia čahkoneba čig—osa šva—zeda—

gagi—texia šeni zedašis madlsa vp'ic šen ar mogaklo

t'oxia gagt'oxno gagalama—zo rogorc rom patar - rzalia čven rom

ymertina gagvačina aso - tani šegvarčina xelši

mogvca čreli mtvari k'veqnebi sul dagvatara t'ava—

debi da gle—xebi sul er—bašat' šemogvqara. etc.

Variante der Anfangstakte.

M.M. ♩ = 105

aralali ara—lalo vazo, švilivit' nazardo!

ulvaši gadgi - grexnia čahko—neba č'i—gosa. u.s.w.

84. (Bauernlied, beim Pflügen zu singen).

M.M. ♩ = 114

gadi, gamodi, gut'ano yiryitav ba—ni utxaro noqiero

da msuk'ano, šeni čirime gut'ano. mag šeni mrude qelisa

c'amouc' - vebi t'ez—oze ayeba ici velisa gat'lilo

mrudi xisav šem-naxavi xar cocxlisa dammarxveli xar mkvdrisav

gutano uplis nakurtxo γrmad gauare kvalia

gamvlelsa da gamomvlelsa mters šenze darčes tvalio.

Ivan Odlomišvili.

85. (Wanderlied).

M. M. ♩ = 108

(a ra la ja ra lo a lo)_ mitxar, mitxar, ras memduri__

šeni sulisa__ ayar gmartebs motmine__ba__

mkvlelo gulisa? Kargat i__ci__ tqve var še__ni

siqvarulisa! ax! šen ba__yo,__ gamago__ne

xma bulbu_lisa__ γmertsa vpicav,__ aras gar__gebs.

egre si__naze__ kargadi__ci cecxls miki__debs

šeni ešxi (da) si__ lamaze erti mit___xar,

ra gacqine rat dami__vicqe razed gas__dek__

šen ucqa__ lo__ im čvens ayt kmaze maš tu

če___mi sičabu__ke ar gena__nevar?__

86. (Trinklied).

M. M. ♩ = 78

mraval mraval žami___er, mraval žami___er, mraval ža(j)mi(er), mraval žami___er

γmertʻman inebos γmertʻman inebos čveni sicocxle.

87. (Trinklied).

M. M. ♩ = 100

vin ra i___cis, vis gulši ra dardia zogžer si - cili cxare cremlze mčarea. ras mikʻvian Iobis mčuxareba, ras mikʻvian Iobis mčuxareba, mokvdes kaci, ťu pirutqvs edareba, mokvdes kaci, ťu pirutqvs eda___reba.

88. (Kinderlied).

M. M. ♩. = 90

kʻali gadagvibrunda(o), kʻali gadagvibrun___da(o) livli livli livli u Mašo (liaxo, liaxo da).

89. (Kinderlied).
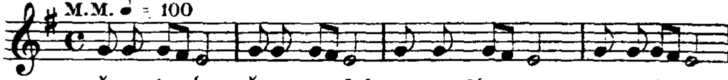
M. M. ♩. = 108
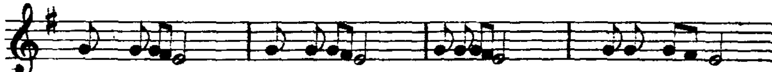
čelši čvrilo da mayalo, čelši čvrilo da mayalo, bečebši ganie___ro, bečebši ganie___ro!

Phšaven.

Basili Gušalašvili.

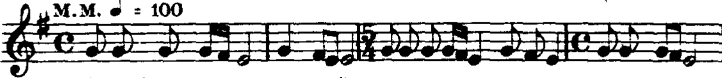
90. (Bauernlied bei der Feldarbeit).
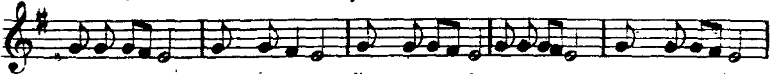






91. (Liebeslied).
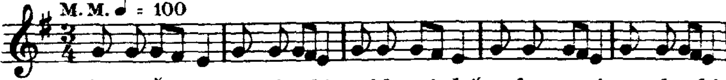






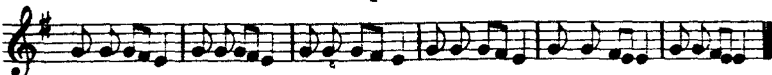




92. (Trinklied).







93. (Jägerlied).

M.M. ♩ = 100

94. (Trinklied).

M.M. ♩ = 100

95. (Trinklied).

M.M. ♩ = 100

96. (Trinklied).

M. M. ♩ = 100

dγemdaixura pir-bade mt̔ebma doxuʒes t̔valebi, aγar

šp̔ot̔oben saṗlavši, gmirt̔a op̔lis mγvreli ʒvalebi. guli ver

moup̔xaniat̔ cremli ʒdit̔ alazniani c̔arecxes čaalamazes

mt̔ebis gul-mkerdi kldiani gora rom časdgams šubi-c̔vrat̔ muxi

ip̔nebit̔ p̔aruli! ik̔ qrian didi lodebi, šav p̔eri cixis

karebi. ucbat̔ gaisma p̔exis-xma kaci gamočnda ucxo-ram

čamogleʒ - čamoc̔ec̔ili ert̔i ušno da γaribi

etc.

sant̔lisa šuk̔ze c̔amodga, da tanʒulit̔s(a) p̔erit̔a mxarze.

97. (Trinklied).

M. M. ♩ = 100

zen gorit̔ gamot̔xovilma k̔ven gors šavirt̔e k̔maria bevri

gamomqva mzit̔vebi samas ot̔xasi cxvaria ʒalabt̔ gamgzavnes

mušaši pirvelat̔ patar-rʒalia dasxden daʒarden mušani

švid-pirat̔ švidi ʒaria. čamourige ʒamebi k̔mars šavs

etc.

damiklda ʒamia t̔avist̔vin dai duduna še ʒaγlo, šeni ʒavria

98. (Rekrutenlied).

M. M. ♩ = 100

oci člisa rom ševiken nač-alnikma damibara čavdek' č'in da gamovcxaddi č'in k'ayaldi gadmišala mit'xra: švilo, samsaxurši miyebu—li nqevxar šena mec madloba gaduxade utxar neba t'k'veni (gaxlavd) mašin mit'xra: kačay švilo icocxle da barak'ala iqav qvelgan bednieri mklavši mogematos zala. etc.

99. (Kinderlied).

M. M. ♩ = 100

dilet' mze dabnediliqo mt'vare aqrida šak'arsa mt'varev nu aqri šak'arsa aravin mogcems mag k'alsa.

100. (Kinderlied).

M. M. ♩ = 100

švid zmat'a, merves bizasa mt'it' vep'xvi gadae— kidat' švidt'av esroles švid-švidi arc ert'i ar moekida esrola beber bizama vep'xvi brcqlit' čamoekida.

101. (Trinklied).

M. M. ♩ = 114

sikvdilma stk'ua:zyvit' čamovel šamoviare k'veqana. av bečvas sarli vikit'xe napirze gomuri et'xara, banisas gadauxede sakomlze godori ep'ara. cecxlt'a pirs izda av bečva

kaltaši t'xili eqara. akvanši ec'va qmac'vili xelebi

amo - ešala yvt'idgana mk'onda brzaneba t'an unda camo-

gveqvana. sac'qalma misma dedama basma daant'o c'eqana.

102. (Hirtenlied).

M. M. ♩ = 114

xošaras samni mglis lekvni, č'ačvsa xvren sakidlisasa

gamovlen gamohqmuvleben cxvar - zroxas p'šavlebisasa

netavi gamogvišvebden žavrs ar ševčamdit' mtrisasa?

šišaks uc'in davičerdit' batkans pir - c'it'el cxvrisasa.

103. (Trinklied).

M. M. ♩ = 100

šva gzas šaviqarenit' šva gzas muxranisasa

pursa mt'xovda,da vačmevdi; určevdi k'abazisasa yvinosa mt'xovda,

etc.

vasmevdi, určevdi badagisasa; xorcsa mt'xovda, vačmevdi.

104. (Bauernlied).

M. M. ♩ = 108

sabralo dedabrisasa t'agvni qanasa mkiano.

lomni ugrexen ulosa vep'xvni znas šaukvriano. mdevni uremši

etc.

abian iremni znasa qriano mšvelni abian kevrebši.

105. (Kriegslied).

M.M. ♩ = 120

Joseb Haramaulsa saomratetqvis mxaria.
zmao, čavidet' Giorgi! Jors davavlot' tvalia
e tinkoc gaviqolodet' samni čavidet' zmania.
caviden ivris pirzeda dautgat' niav - yvaria.
etc.

106. (Kriegslied).

M.M. ♩ = 120

kalav,visi xar? ras daxval mtroba gulavdes ikneba
samoqvrot'movel, genacvalet' tuki upalmac ineba. ver mixvdit'
piradat'getqvi „tatrebtan omi mcadian mag zaylt'zmat' sisxli mimartebs.
etc.

107. (Trinklied).

M.M. ♩ = 114

exla vitqvi ras vpikrobdi an, ra iqo čemi dardi
rom camovel da davstove visganc viqav danabadi:
viyas unda ša____enaxa visa hkonda čemi dardi.

108. (Jägerlied).

M.M. ♩ = 114

žablevs movida goglai tval - cremlit' čamobyaruli
nadob gagtaces goglav tiril ras gargebs kaluri šen unda gertqas
pranguli galesil okros taluri pxa unda hkondes iseti.
etc.

109. (Uraltes Trinklied).

M. M. ♩ = 90

sikodilo sicxocxlisadn tavsa ar mogcem mudara
čaval mindorši movkvdebi šambi meqopa sudarad
kač' - kačni damitireben qornebni movlen mudama.

110. (Uraltes Trinklied).

M. M. ♩ = 90

saqornit' gamoxedulma samto velebsa vxedavo,
momigonebdet' scorebo da mitirode dedao
gamčqrali, švilis tirili dedas ar šauxt'ebao:

111. (Jägerlied).

M. M. ♩ = 90

zaylo, čahqepe, qur - šavo šen šavis patronisao!
patroni kldeze gikidav pur berčins sabauditao
gasčrian čamougdeben colis zmis makratlitao.

112. (Kriegslied).

M. M. ♩ = 105

Teryos atirden dedani čven mterma šegvašinao
stumrulad movlen karseda mtrulad šamovlen šidao didsa maistnis
etc.
čalasa ikxma ver čava cudia qarčikianeb gamovlen.

113. (Hirtenlied).
M.M. ♩ = 96

mindorši ert'-ma moqmema sizmari naxa mxriani:
„an čemi c'era movida an čemi cxvrisa ziani." adga šekmaza
luržai zed t'avad šeǯda mxriani lut'xumis č'alas šemočnda. etc.

114. (Trinklied).
M.M. ♩ = 90

ra gvič'irs me šav Et'et'a(s) šukri gvibrunavs sant'lisa
t'et'ris tirip'is sasaxle šig kvamli brunavs sakmlisa bevri mǯobs, bevri
vera mǯobs ert'i mǯobs ert'is madlit'a ager isac damcrevdes. etc.

115. (Jägerlied.)
M.M. ♩ = 108

bevr monadire davales goglav gicnoben kvalzeda
bevr(a)bevra ki ver gaivlis goglav šens gadnavalzeda. nadiri, mona-
direo mt'as c'axval gebedebao dyes rom ver mohkla xval moklav. etc.

116. (Reiterlied).
M.M. ♩ = 90

cxenav, layi gqavs mxedari lagmis tars šagicaravso,
movlit'ac kargad mogivlis, otxsav p'exs daginalavso.
k'alebši gagat'amašebs mat'raxs ar dagimalavso.

117. (Trinklied).
M.M. ♩ = 96

sc̓orebo, tḱvenis ndobiṫa cecxli mc̓vavs, ali me deba
zliv veli tḱvenṫa mosvlasa kivṫ ayara mergeba.
sc̓orobis gamčens vemduri sc̓oroba gagvičinao
me iman damc̓va damdaga cecxli man amačinao.

Luka Thurkhašvili.

118.
M.M. ♩ = 126

ra lamazi xar, kaxeṫo! dido Alaznis čalao!
Širaḱo, cxvrebis dedao gamoišlebi ṕarao. vardši
mzromelo xoxobo zegli gaḱvsšen xaris ṫvalao čamoze patara
xana raya bedenas masc̓ṫebi ra veyara axval mṫazeda. etc.

119.
M.M. ♩ = 114

Ṫušivar, magram kargi var, kidev vzobivar kaxsao
uc̓in me gadavṕrindebi baxtrivans galavansao
ucin me dams-men taxtzeda xels dam-kvren talav-arzeo. etc.

120.
M.M. 𝅗𝅥 = 108

cecxlis da cqlisa šua var orisa gavqev nebasa
cecxli mipirebs dac'-vasa cqali tan čaqolebesa
gadmogixede žižeto veliano da tqiano
sada xar čemo nadobo tval-čreli qvitel tmiano.

121.
M.M. 𝅗𝅥 = 108

(h)erioda am qanasa nariansa da čalasa
camoucek Mariamsa yamesa mtvariansa.

Davith Gociridze.

Thušen.

122.
M.M. 𝅗𝅥 = 112

kveqanazeda agtesav sitqvobav xaisav saxsovar iqo xalxisi
sagonebeli misav! šemoišleba žanyebi nadgomeb Alazmisao!
Ankes-is xevze šemova gomec'ar(i) piri amxrisao gadava Larovan-
zeda kval gadax kažebisao. Kočadalaši mecxvares bina daudgams cxvri-
sao samtros gadavrčit satatros exla ayara gvišavso gemoze včamot vax-
šami lkbils davižinebt zilsao. adre adgoma gvind dilaze gašorebao gzisao
gadaxedeba gvindoda mag čvenis kveqnebisao! tvalis davleba gvindoda
mag čvenis kveqnebisao čombaan vepxvianebsa elva dascemis cisao.

123.

M.M. ♩ = 108

axamur soce vayora dapʻrexad pilobiano

širakʻin gnatʻeosia asmus sulian dieno

alarmo mašo maršil xola mašo mašo orsadena

gapʻrexatʻ bilabieno mašo aino dieno moslaviano dieno.

124.

M.M. ♩ = 96

šavčala šemoviare šav ročo movkal isritʻa

davžekʻ da čʻama daučqe guli amevso nislitʻa;

movixede da momdevden asni uržulon žaratʻa

astʻaven tʻitʻo mesrolen bečʻze amasxes žaratʻa ertʻi mec

vesrole sačqalma gulze davasve manatʻa davžekʻ da čigni davsče-

re zed mtredma gadmoiara mtredsa ševabi mxarada es deda čemsa

čʻauye me ver movdivar čkʻaratʻa beylis sakʻačos dahkidos

atrialebdes kʻaria šamaval gamoma-valsa evalebodes

tʻvalia es deda-čemsa čʻauye es aris šeni valia.

125.

M.M. ♩ = 112

oryobe amoviare oryobet' iqo gza - čvrili

balkonze gadmomdgariqo k'ali lamazi tan-čvrili šeni unaxav nu

movkvde axal-gazrda var qmač'vili karses ak'vs kargi logini

ameyam čemsa čamodi saqvarlis kari yiavo karses ak'vs

kargi logini k'veš sagebebi šliao šeni atlasis perangi

zuzumdin čamošliao eg šen leinis nip'xavi kočamdin

čamixtiao eg šen(i) t'oxona barklebi mxarzeda gamočqviao.

126.

M.M. ♩ = 100

k'alebis k'iaobai kacma rom tkvasa kargia

are und zalian galanzyos xandixans k'eba kargia

anamc vicodit' garmoni xecvan t'ebrosavit'a anamc viqodi

tan-čvrili xecvan nino savit'a anamc viqvidi šavt'vali

mola andaro savit'a anam viqvidi tančvrili bašinur

sonasavit'a anamc miqvardis bič'ebi ivais t'inasavit'a.

127.

M.M. ♩ = 112.

128.

M.M. ♩ = 100

129.

M.M. ♩ = 104

130.
M. M. ♩ = 96

cit'-marex marsklav izaxa bičo dahqare cxvario
adek, (da) coli moiqvan! koč, muteli gava mtqelio.
„švidi dye-yame uzebne ver upovne imis xvrelio si-dedrma
šemo-mi-tvala kvešit' rom xeli amovzde šid iqo kud-myelio."

Mesxen.

Nikola Maisuradze.

131. (Kartvelisch, bzgw. Karthalinisch.)
M. M. ♩ = 100

kartvlis dedao, zuzu kartvlisa učin mamulsa uzrdida
švilsa dedis nanasian kvitini mtisa mas umzadebda momavals gmirsa.

132.
M. M. ♩ = 110

papa, papa mqamda meomari o mi, o mi iqo mistvis lxini
da amarcxa ržulis mteri mokvda mindvrat' rogorc lomi.

133. (Wiegenlied).
M M ♩ = 96
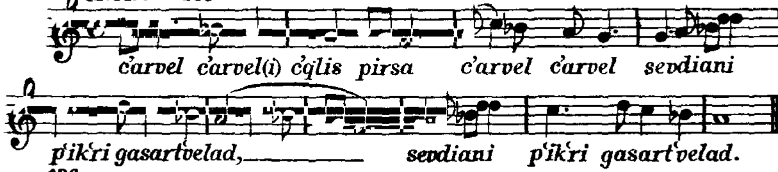
qmac' vilo, iqav ucvelad (nanina naninana naninana
1. Schluß.
nana ho nana nana čemo patarao). nana čemo patarao).

134. (Kunstlied).
M. M. ♩ = 105

rodesac gimzer tkbilad zgers guli šendami trpobit'
gatacebuli roca gšordebi mc'ared vstiri me šen šemogevle šeni čirime
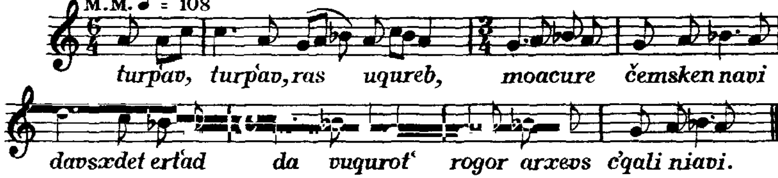
135. (Kunstlied).

M.M. ♩ = 105
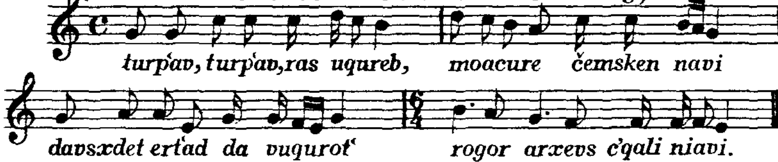


136.
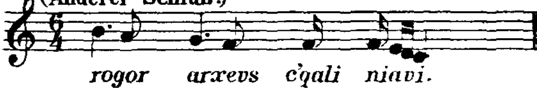
M.M. ♩ = 108



(Dasselbe Volkslied in anderer musikalischer Fassung.)
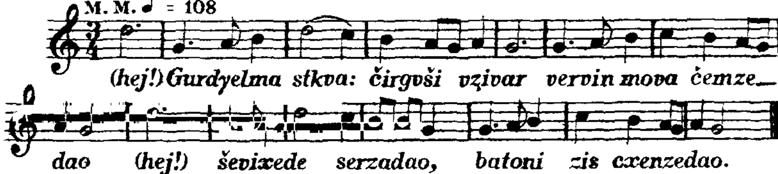


(Anderer Schluß.)
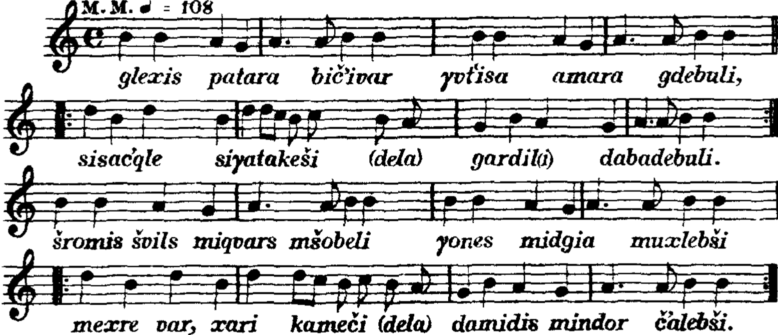


137. (Kinderlied).

M.M. ♩ = 108



138. (Kinderlied).

M.M. ♩ = 108



139.

M.M. ♩ = 118

gušin švidni gurǯa_nelni, gušin švidni gurǯa_nelni (da),

gušin švid_ni gurǯanelni sanadirot' ćasuliqvnen (da).

140a.

M.M. ♩ = 108

ax mt'varev mt'varev, čagrult' imedo msurs čemi tan-

ǯva šen gagibedo. mt'varev, xom gaxsoms is

bneli γame marto šen iqav mašin moćame.

140b. (Andere Version desselben Liedes).

M.M. ♩. = 100

ax mt'varev mt'varev, čagrult' imedo msurs čemi tanǯva šen gagibedo.

alias

mt'varev, xom gaxsoms is bneli γame marto šen iqav mašin moča_me.

alias

(Anderer Schluß).

marto šen iqav mašin moćame.

141.

M.M. ♩ = 100

morbis Aragvi aragviani, t'an moszaxian mt'ani tqiani

da šeupovrad moutamašebs garemos t'vissa atexil ćalebs.

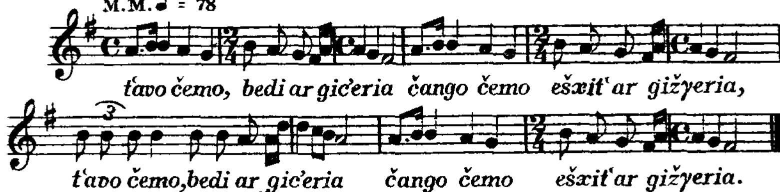
142.

M.M. ♩ = 96
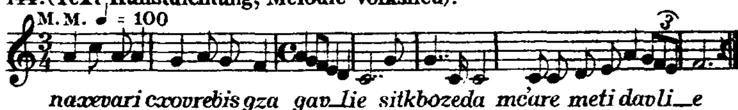
zmebo, modit' nuxart' mtrulad šemo_vzaxot' kart'velurad

cremli vγvarot' čvens kalt'azed mtrad vadinot' t'avi t'visi.

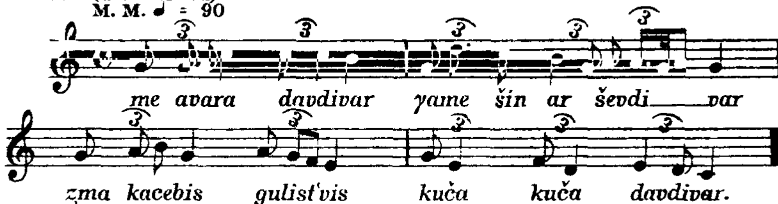
143. Sehr langsam.
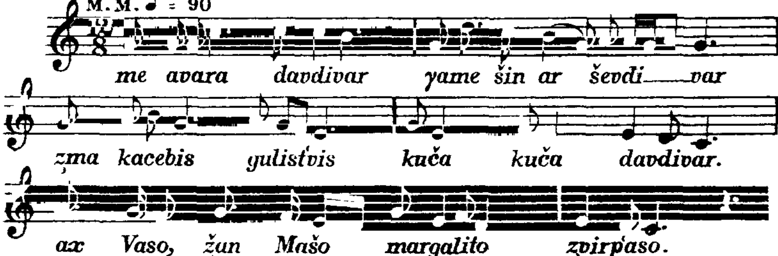


144. (Text Kunstdichtung, Melodie Volkslied).



145. (Bauernlied).



(Andere rhythmische Fassung).
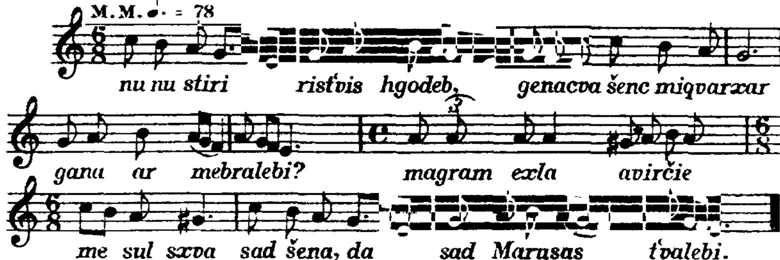


(Schluß anders so:)



Wenn diese Coda nicht gesungen wird, müssen die zwei letzten Takte von „zma kacebis" an wiederholt werden.

146. (Bauernlied).



147. (Als Coda zu anderen Liedern gesungen).

M.M. ♩. = 90

dahka, dahka, šen mezurne, šeni čirime

gamagone eg tkbili xma, šen genacvale.

148. M.M. ♩ = 120 (NB: Slavische Volksliedmelodie).

bičo, cveri mogiparsams saaršiqot' kiseri

bičo, cols rad ar šeirťam še sulelo, vis eli (+gulim čan sulim čan

čan gulim čan guli suli da čagruli čan gulim čan.+)

+) Die eingeklammerten Textsilben sind ganz sinnlose, blose Vokalisen.

149. (Kinderlied).

M.M. ♩ = 120

maxsovs pirvelad sascavlebelši casaqvanad rom me momamzades

mašin anbani momces me xelši da šorsa gzasa me gamamgzavres.

150.

M.M. ♩ = 108

Zestapono, Zestapono, mšvidobit, šors mivdivar, šors mivdivar gšordebi.

151. (Karthalinisch).

M.M. ♩ = 120

samšoblo, samšoblo čemo lamazo, zurmuxto,

zurmuxto anu almazo rom pria momca, čitic vikinne,
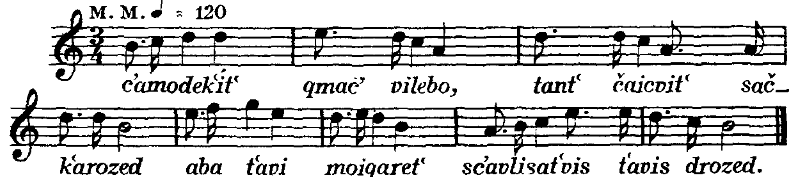
gavprindebode, rom pria momca čitic vikinne gavprindebode.

152. (Karthalinisch).
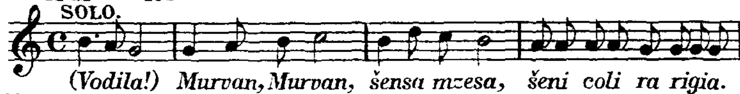
M.M. ♩ = 105
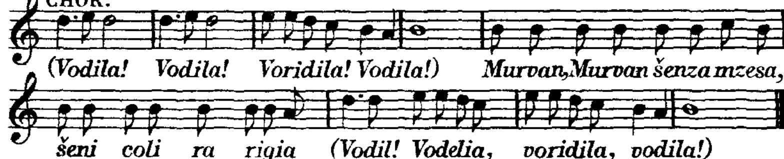
aysdeg, Tamar dedopalo, stiris šentvis Sakartvelo.

153. (Kinderlied).
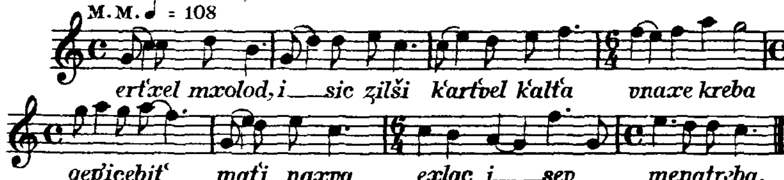


154. (Karthalinisch).
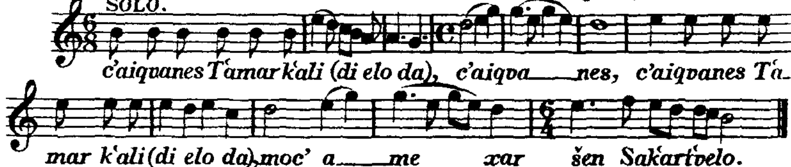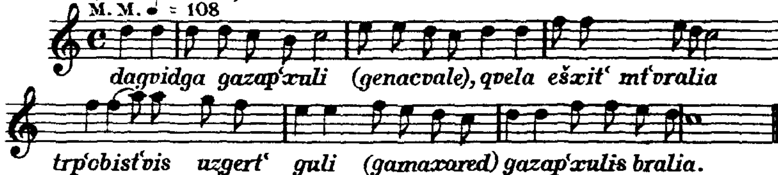




155. (Karthalinisch).
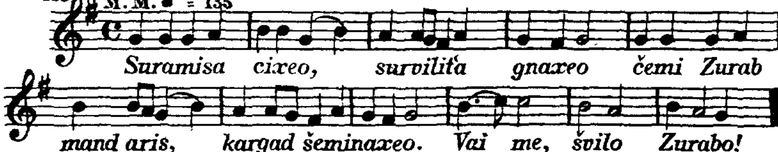


156. (Karthalinisch).
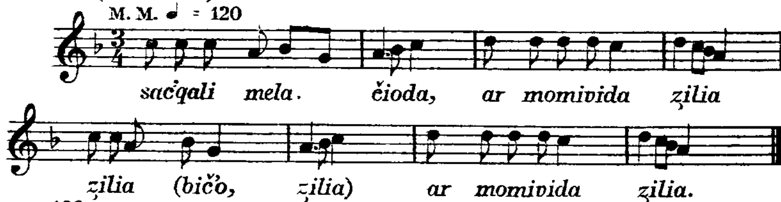


157. (Karthalinisch).



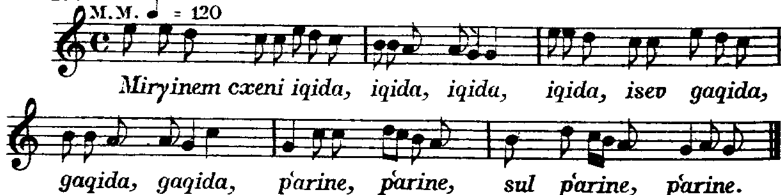
158.



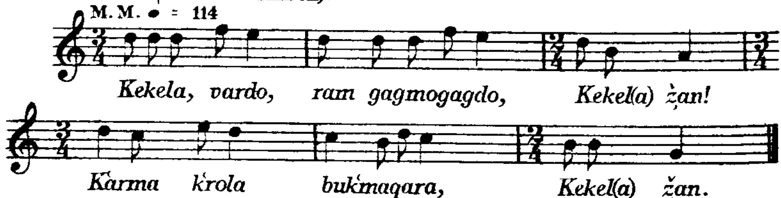
159. (Kinderlied).
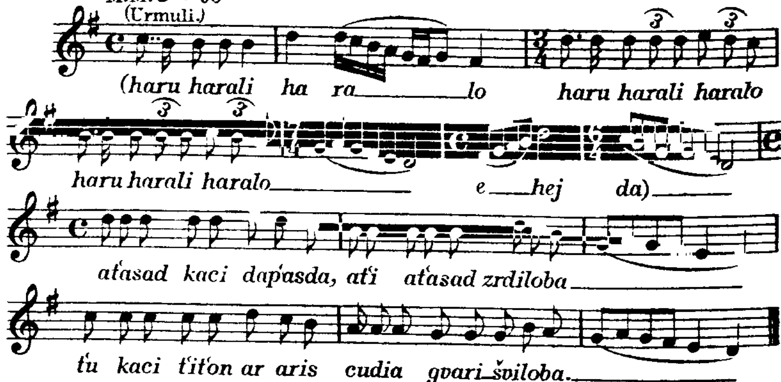


160.
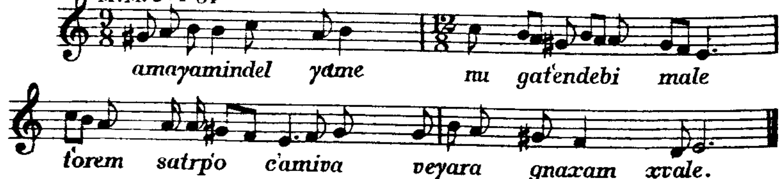


161. (Kinderlied. Mesxisch).



162. (Bauernlied. Karthalinisch).



163. (Karthalinisch).



164. (Mesxisches Kinderlied).

M.M. ♩ = 114

gušin gavuye galiiskari čems dalqvevebulo ucxo p̓rinvel-
sa; gap̓rinda igi šemožda xesa šestp̓rialebda mšvenier dyesa.

165. (Mesxisch).

M.M. ♩. = 78

Avt̓andil gadina-dira k̓edi mayali tqiani,
verc mohkla xari, verc p̓uriverca iremi rk̓iani.

166. (Mesxisch).

M.M. ♩ = 100

xevsurni čamogvesivnen (ho—oj dato), xevsurni čamog—
vesivnen (ho —oj dato) t̓ib——va—— i——qo
da mka iqo (he—— he),—— mka iqo.

167. (Mesxisch).

M.M. ♩ = 108

k̓orč̓ili—— gvk̓onda, xan— dosa. (hoxai harale harulo da!)

168ª (Mesxisch).

M.M. ♩ = 100

pirvel t̓k̓mulia ẓvelt̓agan (vai vai) sidar baisle Mesxisa (vai vai)
puradoba da vač̓roba (vai vai) k̓art̓velt̓a ar eẓraxvisa (vai vai).

168ᵇ (In anderer rhythmischer Fassung).

M.M. ♩. = 75

pirvel t̓k̓mulia ẓvelt̓agan (vai vai) sidar baisle Mesxisa (vai vai)
puradoba da vač̓roba (vai vai) k̓art̓velt̓a ar eẓraxvisa (vai vai).

169.
M. M. ♩ = 108

ra kargi ram xar, čemo samšoblo, lamazi, turp'a da mokazmuli;

magram ramdenad mšvenieri xar imdenad up'ro mikvdeba guli.

Račiner.

Dionid Gagnidze.

170. (Hochzeitslied).
M.M. ♩ = 108

Adga Solo—ya, (da) cabrzanda dadga Stambo—lis, (da) gzaze-

da, švididye (da)-yame iara, xont'k'ars miadga (da) karzeda. (aralo da

vari varale) xont'k'ari (da) šin ar daxvda, veziri da šexvda karzeda. u.s.w.

171.
M.M. ♩ = 108

(oi) K'riste aydga (ori), Kriste aydga, gvixarodes (ej

oi) geixaros (ori) geixaros qvelma sulma (ori oi) surielma (ori).

172. Sänger: IV G 2/238.
M.M. ♩ = 78

mraval žamier, mraval žamier,

mraval žamier, mraval, mraval žamier.

173ª
M. M. ♩ = 100

Murman, Murman, šensa mzesa šeni k'ali

ra rigi—a? (o rudila o rudila nanino).

173ᵇ (Andere rhythmische Fassung).
M. M. ♩ = 110

Murman, Murman, šenza mzesa šeni k'ali

ra rigia? (o rudila o rudila nanino).

173c.
M.M. ♩ = 144

+)

(abadeli o delia abadeli a o ri o

rudila o ri o rudila abadelia).

+) Von dem andern bei der Aufnahme anwesenden Račiner in Terzen mitgesungen.

173d.
M.M. ♩ = 128

(orio——o deli a abadelo o delio dela

a dila o deli o dela o delia).——

173e.
M.M. ♩. = 120

(abadeli o delo delivo deli—o dela delio delio——

— abadeli o delia delio deli—o dela deli—o deli o).——

174.
M.M. ♩ = 120

(o delia) vin ar itqvis (o nanina o delia) vin ar itqvis (o nanino).

Gurier.

Meliton Mamaladze.

175. (Weihnachtslied).
Sehr langsam. M.M. ♩ = 75

(a li——a——li lo——e—je——a——

o——i o——i——ja) šobis maxaro——

(ro—i—jo) beli——vart'(a) (e——je——a——o——

——i——o——i)—— ɣmertman qvelas ga——

ga (i—ja) gitenos (da). (e——je——a——o——

——i o——i——a——a——lilo voda).

176a (Hochzeitslied).

M.M. ♩ = 84

mraval(o) ža mi e r(o),

mra va l(o) ža(i) mi e r(o) mra

val (o) ža mi e r(o)

mra va l(o) žamier.

176b (Hochzeitslied).

M.M. ♩ = 84

mraval - (o) ža mi

er(o) (mreje valo žaj mier).

176c (Wanderlied).

M.M. ♩ = 126

(a badeli deli deli delivo delivo delivo delo

delida delida dileo dela orera nanina da).

176d (Hochzeitslied).

M.M. ♩ = 108

(a i vo i nanina delo deli vo i nanina delo

abadelo abadelo abadelo da oi deli o rero

reri o delio da a ri rai rera nanina ro ho dela

nanineo da delida delida dileo da abarero orera da).

177. (Erntelied).

M.M. ♩ = 114

Mik'elam da Gabrielam qana gagvixvavrela (da

o i delo o i delo________ o________

delioida o delao o o rudila da delo vo ho

ho orira oriro orerero o rero, o rerao a

deliavodela nana a dileo deliavodela da

nana adilevo deliavo deliavo nana adilevo dela

dela a dilevo dela orera nanina da).

(Nº 178 und 179 erscheinen in dem die phonographischen Aufnahmen enthaltenden Bande)

180. (Hochzeitslied).

M.M. ♩ = 126

(nanina o nanina dilo orerabarero nanina) mival Guri-

aši, mara (nanina da)____ sulma c'in c'in gaispara (nanina da).____

181. (Hochzeitslied).

(Svid Kaca, d. i. 7 Männer, weil von 7 Männerstimmen auszuführen).

M.M. ♩ = 114

(abarero dilo dilo odelia do abarero vo

nanina da ej da vadilo ej heo heo ha di lai da

he he hej va rivara riro rivovoreria da abareri vo

nanina da hej da varira heo heo hari raj da he he hej).

182. (Kirchenlied).
(Zilis Piri).
M.M. ♩ = 90

mercxalo! mšveniero, iadona patio - sano
Kristes c̓ina-morbedo udabnos hk̓mili a__se, udabnos__
__ a__morčo, K̓riste c̓ina-morbedo, udabnos hk̓mili a__
se am pqrobasa žvarisa (i__ja__sa__ji) k̓ebodet̓.

183. (Wanderlied).
M.M. 𝅗𝅥 = 90

Ivane mqavda__ bayat̓uria __ batonma misca imas pulia c̓avi__
da čoxa iqida igic daxrakulia iman (oj ojn) dasc̓va kakal-gulia.

184. (Kirchenlied).
M.M. ♩ = 90

mamas(a)__ da zesa__ da c(u)min(u) da__sa
sulsa samebasa ert̓-ar__sebasa da(i) ganu__qo ve(j__ej) l(o) sa.
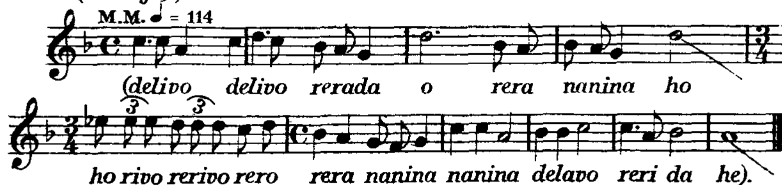
185. (Hochzeitslied).
M.M. ♩ = 108

Sadyin(o) ze__lo visic(u) i__qos(o) mis(o)t̓vis(o_je)mravalžamier.

186. (Wanderlied).
M.M. ♩ = 126

(Hea ho he)! čven usurvot̓, megobrebo (nanina da nanina),
čvens samšoblos dyegrzeloba (nanina da)__ da t̓asebit̓ gamovealot̓
(nanina da nanina) yvinoc kargat̓ šegvergeba (nanina da)__ asṫe ut̓xar
sak̓art̓velos (nanina da-nanina) razed gaxt̓i mtert̓a xeli (nanina da).

187. (Hochzeitslied).
(vaxtanguri).+)
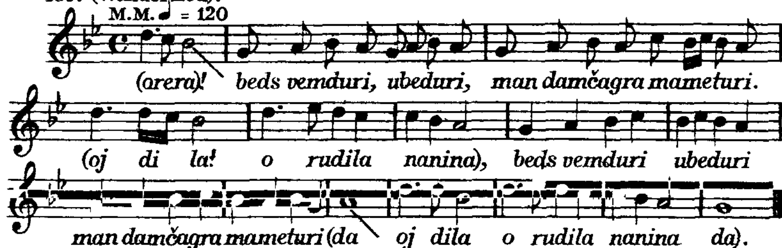


+) (so benannt nach dem grusinischen Czaren Vaxtanguri um 1700 p. Ch.)
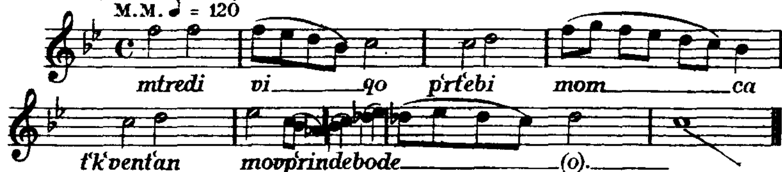
188. (Wanderlied).
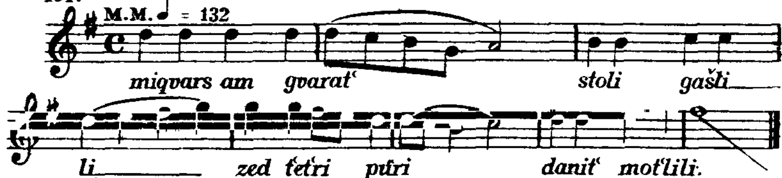


189. (Wanderlied).
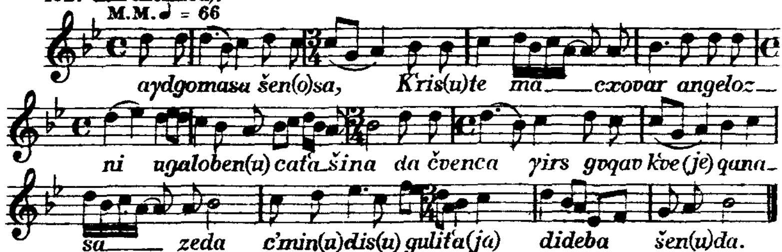


190. (Hochzeitslied).



191.



192. (Kirchenlied).



193. (Kirchenlied).

M.M. ♩ = 66

c'min ___ (o) _ da ___ (voj)s ɣmert'o, c'min ___ (o)

da ___ (oj)s zliero ___ c'min ___ (o) _ da _ (o jo _ o _ jo)s ___

uk _ (u) ___ da _ vo šeg ___ vic ___ qa ___ le čven.

194. (Kirchenlied).

Das Tempo des Vortrags dieses Gesanges wurde vom Anfang gegen den Schluß zu immer schneller, so daß die letzten 7, 8 Takte fast doppelt so schnell als die Anfangstakte genommen wurden, so daß also die Notenwerte am Schlusse fast nur die Hälfte der Zeitdauer der Anfangsnoten haben.

M.M. ♩ = 84

(ajmin a ___ ji ___ a ___ ji ___ o a ___

___ a ja ___ ji ___ a ___ ji ___ a ___

mi ___ aja ___ vo ___ a ___ ja ___ min).

195. (Kirchenlied).

M.M. ♩ = 90

Lisisime (vo) ___ švilo Zak'aria Mixailis sazrdo

šoba k'alculisa šobelsa-t'ana minadora (ja ja) pe(v)odora AntonisMo-

sak'enia didebulisa-t'ana amqrobasa ʒva (ijaja) risasa ik'eboden.

196. (Uraltes gurisches Liebeslied).

M.M. ♪ = 100

qvela sneulebazed siqvaruli ʒnelia ___ šeqvarebulisatvis

nat'elic ki bnelia ___ (oj da o rudila aralali alalo ej).

197. (Wanderlied).

M.M. ♩ = 132

alali čamocancalda (da) p'ex motexili

sacqali (da) (dela o rudila delo nani nanina o).

198. (Mädchenlied).

M.M. ♩ = 120

sadiqavi, Nataša? bayši viqav, papaša.

Sadiqavi, Nataša. (ri alale) bayši viqav, papaša.

199. (Hochzeitslied).

M.M. ♩ = 108

1. Stimme. 2. St.

(ho i o ho) mogvqavs kali mšvenieri (da). (ho ho ho orera).

1. St. 2. St. 1. St.

(ho delia nanina da). (ho rero rero-o) (delivo delivo dela

dela ho ho aral varali varalo dela nanina da.

200. (Hochzeitslied).

M.M. ♩ = 72

mraval žamier žamier(o) (mrevalo žami

e ro, mreje va jalo ža ja mier.)

201. (Kinderlied).

M.M. ♩ = 144

Vaxtang mepe ymerts uqvarda cidgan čamo-

esma reka (rira vorira raša uda rira vorira raša uda

rira vorira rira vorira rira hori um).

202. (Mädchenlied).

M.M. ♩ = 132

(zweistimmig)

„dedižan dedilo! gamatxove vkvdebio.“

„žer adrea, švilo, roca gaizrdebi.“ sul agre matqueb

u.s.w.

damacale žero.“ „gelubnebi adrea unda damižero.“

203. (Wanderlied).

M.M. ♩. = 90

(dreistimmig)+)

ho ho ho ho ho ho ho ho

(adilo nanina adilo nanina adilo nanina nanina da

ho ho ho ho ho ho ho ho

adilo adilo adilo nanino adilo nanina nanina da).

+) Der Text der obersten Stimme besteht aus der bloßen fortwährend wiederholten Silbe „*ho*".

204. (Wanderlied).

M.M. ♩ = 126

1.St. (dreistimmig) 2.St. 3.St.

(dilia la rudilo orera delivo delida a dila

3.St.

abadelo dela nanina da a dila dela vadila da ho)

erti, čemi saqvareli am šaraze čaiara (hoi).

Prokophi Kalandadze.

205. (Georgische Marseillaise).

Ph. A. Pl. Nr. 2744.

M.M. ♩ = 114

mome, ʒmav, xeli! droa adgomis! droa c̓utis-c̓in, p̓exze dadgomis

kmara c̓uxili da cremlis dena kmara c̓uxili da cremlis dena.

axlo a čveni bolos moγeba. amitom gvmart́ebs xelis gaγeba

ucxos gan švelas šen nu moeli! čven unda viqot́, čveni mp̓arveli.

mome, ʒmav, xeli, kaxa šen xmali, amit' viḱnebit' t́avis -up̓ali.

amasa xmarobs čvenzeda mteri čvenc amit' unda ucvalot' p̓eri.

mo(a) dit̓, zmebo gavečk̓arot̓ brzolis velisken mivi axlovot̓ xmali

xelisken ik̓ gvic̓evs čvena kacobrioba ik̓ unda vhpovot̓ t̓avisupleba.

206. (Kart̓velisch).

M.M. ♩ = 108

SOLO. CHOR. SOLO. CHOR.

gap̓rindi, šavo mercxalo, gap̓rindi, šavo mercxalo (dela) dahqev Alaznis pirsao (delao) Alaznis pirsa mosula, Alaznis pirsa mosula (dela) c̓it̓eli satacurio (rera o).

207. (Kart̓velische Marseillaise).

M.M. ♩ = 114

SOLO. CHOR.

aγar gvinda hkvlav aγmart̓ze avidet̓! gvinda t̓avk̓ve sul-sirbinit̓ čavidet̓! modi čveno bic̓ebo c̓in cavidet̓ cxvorebisa axal c̓reši šavidet̓.

208. (Imerisch).

M.M. ♩ = 100

SOLO. CHOR. SOLO. CHOR.

T̓ebrone midis c̓qalze, T̓ebrone midis c̓qalze (da), kox- ta gogo, genacvale, xerxer T̓ebrone!— T̓ebronem koka gaamso, T̓ebronem koka gaamso, ik̓ve čamodga k̓vaze (da), xerxer T̓ebrone!—

209. (Uraltes gurisches Kirchenlied).

M.M. ♩ = 120

movedit̓ (u) da vsuat̓ (u) sas (u) meli ax—ali ara mk̓t̓it̓ mqarivni šemotn k̓nilia ra—met̓u uxrc̓ne—lebi—sa (ja) c̓qaro mk̓niluni K̓ris (u) tesu sap̓ (u) lav—sa (eje e jetu) ro (jio) meli —(da) ga—n (u) zlier (u) da.

210. (Imerisch).
Ph. A. Pl. № 2743.
Sehr langsam. M.M. ♩ = 72

šašvi kaka___bi šaibnen. šašvi kaka___bi šaib__nen.

šašvi mgalo (galo)-belia. o-mi k'ondat' metad (metad) zneli,

omi k'ondat' metad zneli(da). šašvi mgalo (galo)-belia.

211. (Imerisch).
M.M. ♩ = 108

SOLO. CHOR. SOLO.
(Ori o delia) netavi, gogo, me da šen qanebi mogvca ziari

CHOR. SOLO.
qanebi mogvca ziari (ori o delia) netavi, gogo me da šen

šidac purebi samkali napiric misca tqiani.

SOLO. CHOR.
(ori o delia) netavi, gogo, me da šen.

212. (Russische Melodie).
Ph. A. Pl. 2743.
M.M. ♩ = 96.

mraval, mraval, mraval žamier, žamier, mraval, mraval,

alias
mraval žamier, žamier, mraval, mraval, mraval žamier, žamier,

mraval žamier. ymert'man, ymert'man, ymert'man inebos, i-

nebos, ymert'man, ymert'man, ymert'man inebos, inebos t'k'veni, t'k'veni,

t'k'veni sicxocxle, sicxocxle t'k'veni sicxocxle.

213. (Grusinische Theatermusik).

M. M. ♩ = 72

mraval žamier, mraval žamier,

mraval žamier, mraval, mraval žamier.

214a.

M.M. ♩ = 150

naxevar(i) cxovrebisa gza gavlie sitkbozeda mc̓are meti

davli_e, sitkbozeda mc̓are meti davlie. ar mšordeba mcu-

xareba da č̓iri magram mainc sul vicini

ar vsti_ri, agram mainc sul vicini ar vstiri.

214b. (Dreistimmig ausgeführt).

M.M. ♩ = 100

215.

Sehr langsam. M.M. ♩ = 60

mšvenie_ro, mšveniero šen getrp̓i še_ni mo_na,

Bedeutend schneller. M.M. ♩ = 120

šeni mona ert̓gu_li. šengnit̓ uzlurs, šenganve

šent̓vis mizgers, šent̓vis mizgers šent̓vis mizgers es gu_li.

216. (Imerisch).
M.M. ♩ = 90
SOLO.

samšoblo, samšoblo čemo lamazo, zurmuxto,

zurmuxto anu almazo rom pŕťa momca, čiti viḱne gavṕrindebo-

de, rom pŕťa momca, čiti viḱne gavṕrindebode.

(Nº 217 und 218 erscheinen in dem die phonographischen Aufnahmen enthaltenden Bande).

Levarsi Mamaladze.

219. (Offenbar russische Volksliedmelodie).
M.M. ♩ = 120

mrisxane ḱari mtrulad gvtrialebs, sulsa gvixuťavs mšobneli z̨ala.

sabedis-ćeroť omši vebrz̨viť mtres vin icis, radγe mogvelis xvala?

aγvmarťod z̨mebo! čven droša medgvať mušaťa klasis gasamarz̨velad.

220. (Kirchenlied).
Sehr langsam. M.M. ♩ = 72

siqvaru — li ćqalo — bi — sa — (ai — ai —

a) ze — (da) kać(o) ťaťvis(o) z̨va(i)r(usa) ze — da —

a — maγl(o)da da dagmo (i e — ji) suriani. viťarca šen

xar, Kriste (sai hemu) ze myoťisa (sai hi ha — ja) z̨a — li — misi.

NB *) Die Silbe „si" wird nicht gesungen, sondern gesprochen.

(Andere musikalische Fassung von ⊕ ab).
M.M. ♩ = 72

viťarca šen xar, Kriste (sai hemu) ze myo-

ťisa (sai hi ha — ja) z̨a — li — misi.

221. (Wiegenlied).

M.M. ♩ = 120

(nanina nanina nanina nanina delida delida dileo

dela orera nanina nanina oda oidila nanina oi dila nani-

na nanina oda delida delida dileo dela orera na nina da).

222. (Hochzeitslied).

M.M. ♩ = 90

madlo be, madlo(u) beli, madlo beli

vart(o) mad lo be li.

223. (Hochzeitslied).

M.M. ♩ = 96

(E rudi la, rudila haralale haralo

ha - ra la - lo liavo hari halalo hajra lalu

li avo hajralalidilo dilo a lalohalalo ivriha la lo).

224. (Hochzeitslied).

M.M. ♩ = 80 (Vd. № 236).

čven mšvido-(i o)baga (i a) maržoba (ho rera nanina na-

nina nanina o da ho o ri ro vo riro rirovo
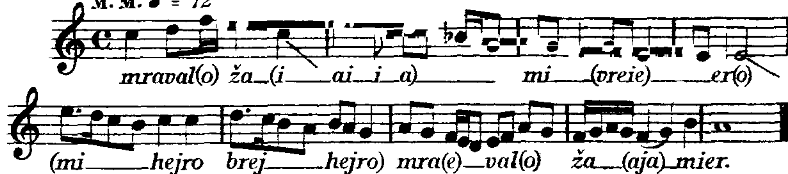
rera nanina oda delo dilo dela nanina oi nanina

deli a oda oi nanina o rudila naninada la dilo nanina da
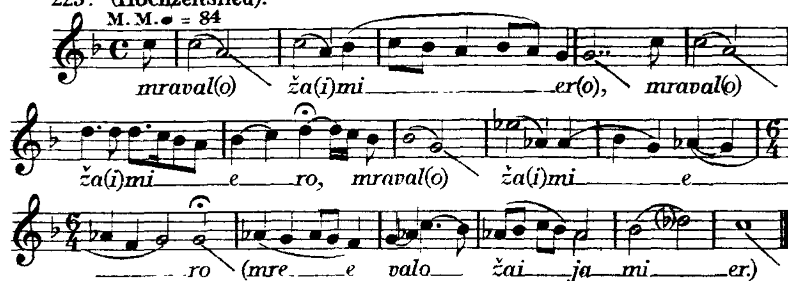
orera nanina ori ro vo ro rirovo rera nanina o da delo dilo

o dilovo de dil dilo nono de la nanina da da).
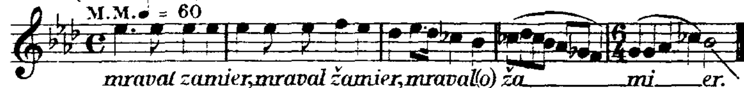
225a (Hochzeitslied).



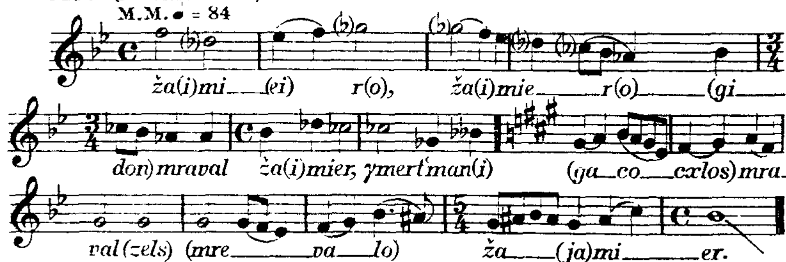
225b (Hochzeitslied).
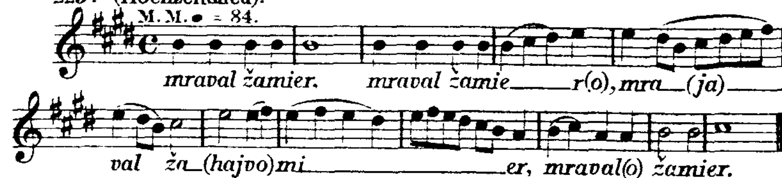


225c (Kirchenlied).



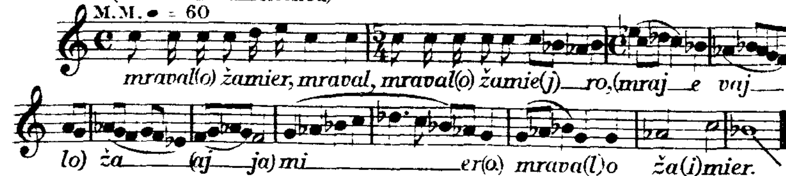
225d (Hochzeitslied).
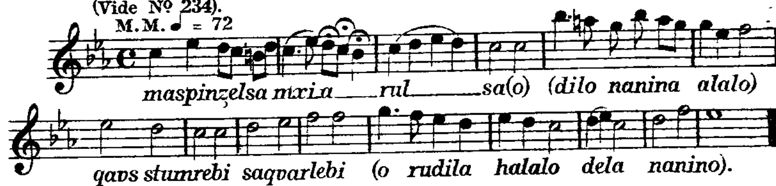


225e (Hochzeitslied).
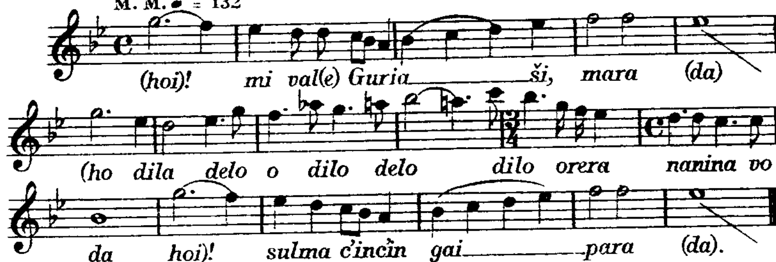


225f (Uraltes Hochzeitslied).
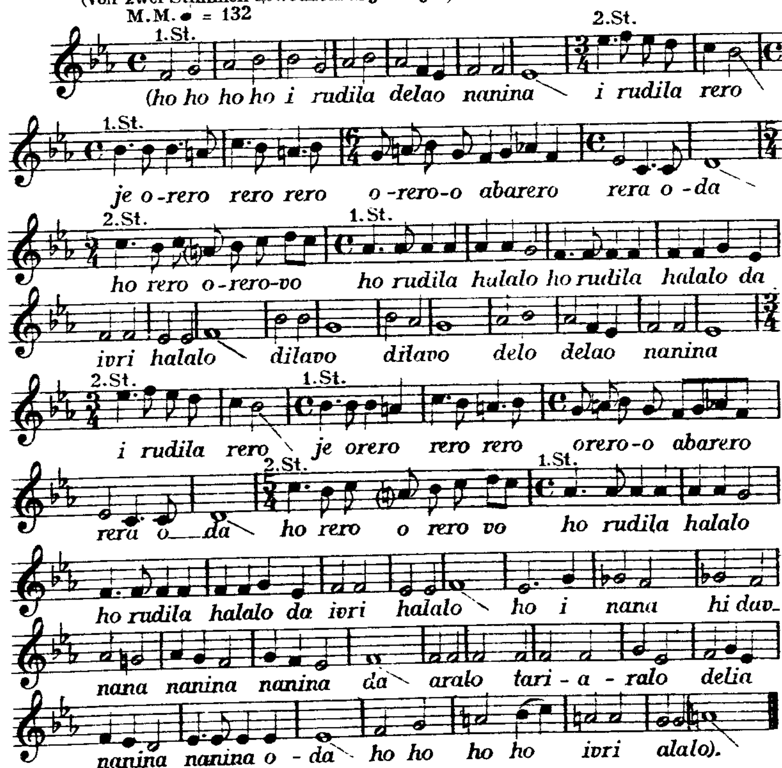


226. (Hochzeitslied).
(Vide № 234).



227. (Wanderlied).
M. M. ♩ = 132



228. (Hochzeitslied).
(Von zwei Stimmen abwechselnd gesungen).



229. (Wanderlied).

M.M. ♩ = 120

(ai vodelio nana savo na-ni-na-da o dileo dela nanina nada) mival(e) Guriaši, mara sulma činčin gaipara (da o dileo delo nanina da nanina).

230. (Kirchenlied).

Sehr langsam. M.M. ♩ = 90

mov(e)dit'(u) da vsat'(u) sas(o) meli a__xa__li. aram kfit' xar(i knit') šoba kmnili (ho - a) rametu uxrčne(ji e ji__je)-li sačqa__ro kmnili(i) Kris(u) tes(u) saplavsa.__(o hej je he jato) ro (i o) mel(i he__je) t'a (u__o) gan_(o) zlier(o)dit.

231. (Kinderlied).

(Ph.A.Pl. № 2765 und L. 25)

M.M. ♩ = 80

šeni naxva mečrapoda, mečrapoda, me sxva sakme ar mkonia.

232. (Uraltes Hochzeitslied).

M.M. ♩ = 96

(oi uio o dilavo dela o da ha dilevo dela dela nanina nana o dilevo dela o da o dela da o dila nanina dela nanina nanina nanina oda o i daho o dileo da he__i vo nanina i rudila dila nanina dela nanina nanino).

233. (Uraltes gurisches Weihnachtslied).

Sehr langsam. M.M. ♩ = 66

(ha__le ha_le_la_vo ha__le lo__j_vo ho heji__e__ hi__ja o__i ja) mogilocav dye__sasc'avl__sa (ho he i e__ o__hi__ja o__ija ia hali lo__jo da).

Levarsi Mamaladze, Meliton Mamaladze u. Kirile Achaladze.

234.

Dreistimmig von oben genannten Sängern ausgeführt u. zw. in zwei verschiedenen Fassungen (vgl. Nº 226). Gesamtaufnahme Ph.A.Pl.Nr. 2751 u. 2755, Einzelstimmen Ph. A. Pl. Nº 2752 - 2754.

M.M. ♩ = 66

maspinzelsa mxja__rul__sa (nanina da), qavs stumrebi saqvarlebi (nani__na da), qavs stumrebi saq-varlebi (o nanina nanina) γmerto mis tavs nu moušli (naninada).

235.

Von denselben Sängern ausgeführt.

M.M. ♩ = 84

(O rera rero - o riro oriro - o riro o ri ro da o - riro riro o - riro o riro rera da o riro o riro rera da o rera nanina naninadaho o rera o - ri-ro-vo o-riro-vo naninada nanino).

236. (Hochzeitslied).

Dreistimmig von den bei № 234 und 235 genannten Sängern in zwei verschiedenen Fassungen (vgl. № 224) ausgeführt. Gesamtaufnahme Ph. A. Pl. № 2751 (1. Fassung), sowie 2755 u. L 11 (2. Fassung); Einzelstimmen Ph. A. Pl. № L 12-14 (1. Fassung) und № 2752-2754 (2. Fassung).

M. M. ♩ = 72

237. (Erntelied).

M. M. ♩ = 90

238. (Hochzeitslied).

Moderato, qasi Andante. M.M. ♩ = 96

(ho)! mc̓vanesa da uk̓udosa c̓vimdes ar soldebodesa (nanina o i dila o dilevo nanina oi dila o dilevo de la oda a dilevo delo dela nanina nana le dilevo) mc̓vanesa da uk̓udosa c̓vimdes ar sol- debodesa (nanina e dilevo dela odela nanina).—

239. (Historisches Volkslied).

M.M. ♩ = 100

Alip̓ašam gviγalata, čagviqvana Kviriket̓si (delada nanina o) kargi arc mas da mart̓ia bac̓rit̓ čait̓rias gamši (abarero reri voreria da— nanina ida nanina nanina abarero rero rerida) Misi qvirili ismoda sup̓sas gaγma bailet̓si (delida delivo delivo odila nanina naninevo he—je—he).

240. (Wanderlied).

M. M. ♩ = 114

dedav, ratom gamat̓xove (nanina da). agre[+)] patara k̓alio (nanina da he).

+) (einen Viertelton höher gesungen als notiert).

241a (Hochzeitslied).

M. M. ♩ = 100

241b (Dasselbe in anderer Version).

M. M. ♩ = 100

242. (Kinderlied).

M. M. 𝅗𝅥 = 120

243. (Kinderlied).

M. M. 𝅗𝅥 = 132

244. (Kinderlied).

M. M. 𝅗𝅥 = 120

245. (Wanderlied).

M. M. 𝅗𝅥 = 84

246.

M. M. ♩ = 100

(oi) čari rama čemo bebia (vo da) čaicvi da daixure (oi) gakʻališvil debia (o rero oi) gakʻališvil de bia (voda).

247. (Uraltes Hochzeitslied).

M. M. 𝅗𝅥 = 96

paraskevs sizmar(i) vnaxe vitʻomc damseoda xroi oršabatʻdila gatʻenda kʻe momkvdara čemi xboi (nanina oda nanina oda o rudila a dilevo nanina da čari).

+) Die Silbe *ri* wird bloß gesprochen, nicht gesungen.

248. (Uraltes Hochzeitslied).

M. M. ♩ = 114

Qaranai qanašia, Qaranai qanašia (dela) Qaranai qanašia metad(e) gasukʻebuliqo (delo orera nanina).

249. (Kirchenlied).

M. M. ♩ = 84

dide ba ymer(u)tʻsa madli mocʻqale sa čven(u)sa ymertʻma (ja) ga u maržos stʻuma rebsa maspin(u) zelsa.

250. (Kirchenlied).

M. M. ♩ = 78

miqvars am gvari, stoli gašlili! zed tʻetʻri puri danitʻ motʻlili.

251. (Kirchenlied).

M. M. ♩ = 78

dyes samyvtʻo madlman golacmindi saso lesa mamo
šegvkrib(u) a čven qoveltʻa vipqritʻ es(u) ẓvari šeni da
vitqvitʻ kurtʻ xeul ars momavali šentʻa sa_xe_li___
sa(j) upʻli_satʻa da o___sa_na(ja) mayal(u)ta šina.

252. (Wanderlied).

M. M. 𝅗𝅥 = 108

ertʻi kʻali moviqvane (nanina da nanina) didi ušvelebeli (o nanina da)__

253. (Kinderlied).

M. M. 𝅗𝅥 = 105

(abadeli o ho delivo delivo o dila nana delo nanina da__
delivo delivo dila delivo delo rudila o delo nanina da)__

254. (Kinderlied).

M. M. 𝅗𝅥 = 120

cxovrebaši gamaxare gamaxare movkvde micʻa
dam(a)qare (hoi) movkvde micʻa dam(a)qare.

255. (Kinderlied).

M. M. 𝅗𝅥 = 120

Ivane Darnselia var, ar viqav kacis mkvlelia,
ẓvarse rom gamomičvies iqo sayamo bnelia.

256. (Hochzeitslied).

M. M. ♩ = 90

čven mšvidoba gamarẓoba čvens maspinẓels ašeneba
(nanina o__da na rerada nanarerada nanina o__da.
o i nanina delia o__da o i nanina o rudila nanina dela dila nanina

da nanina o_da nanina nanina nanina o_da o i dila

nanina delia o a dileo delo a dilevo nanina da.

257. (Hochzeitslied).

M.M. ♩ = 108

patara sa___qva___reli (avo he hea ria hari ala

alalo halalo da ba) rist'vis momikali guli (ijo he).

258.

M.M. ♩. = 105

k'alsa kaba šeukeravs k'alsa lamazsa

(jeuri o rudila jeuri o rudila) k'alsa lamazsa.

259.

M.M. ♩ = 96

(dilao delie idi_ilo oi di___do o i di loivo

oi dila a_lalo_vo aralalo lia o aralali o nanina

delo nani naini o i___ idlai odilo)

šavi šašvi čioda(o), netav rasa čioda(o)? (aralalo lia_vo

aralali alaloda aralali alalo delo nani nainino).

Beglar Barkalaia, Ilia Thophuria und Nikola Pataraia.

260. (Imerisches Liebeslied).

M.M. ♩ = 104.

turp'av, gaxsovs čvens dids bayši me da šen, rom ert'ad zirp'odit'?

šen mosc'qvite t'urp'a vardi gadmomigde___ saqvarel___sa (voi), šen

mosc'qvite___ turp'a vardi gadmomigde___ saqvarel___sa(voi).

261. (Imerisches Wiegenlied).

M.M. ♩ = 100

1.St. *iav nana, vardov nana,* 2.St. *(nanina nina vodela) nanas(e) getqvi, daizine, pacacinao.*

262. (Kachethisches Arbeiterlied).

(Dreistimmig gesungen von Nikola Pataraia, Ilia Thophuria und Levarsi Mamaladze. Gesamtaufnahme Ph.A.Pl.№ 2763 und L.23, Einzelstimmen L.125 - L.127).

M.M. ♩ = 100

1.St. *simindsa toxna daucqot' ert'xmat' sevszaxot' mušuri! egeb, mašin dagvavicqdes rom glexi vart' ubeduri bič'e bo (oi ri u rale varalali varialale oi ri u rale varalali varialale).*

263. (Gurisch).

(Dreistimmig gesungen von Levarsi Mamaladze, Nikola Pataraia und Ilia Thophuria. Gesamtaufnahme Ph.A.Pl.№ 2764 und L.24, Einzelstimmen Ph.A.Pl.№ L.128-130)

M.M. ♩ = 100

1.St. *miqvars pacxa me megruli mt'a kortoxzed c'armodgmu li,* 2.St. *(nani nadila nana dila vo rudila nana dila), miqvars miqvars pacxa me me me megruli mt'a kortoxzed c'armodgmuli (nani nanina nana dila vo rudila nanina he).*
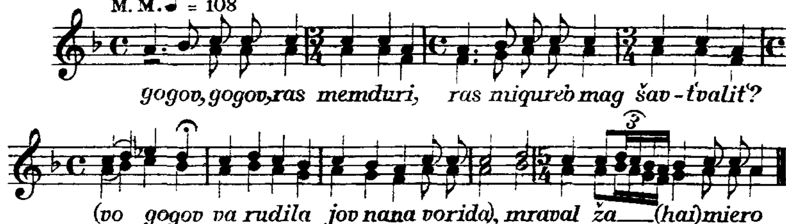
264. (Imerisches Trinklied).

Sehr langsam. M.M. ♩ = 60
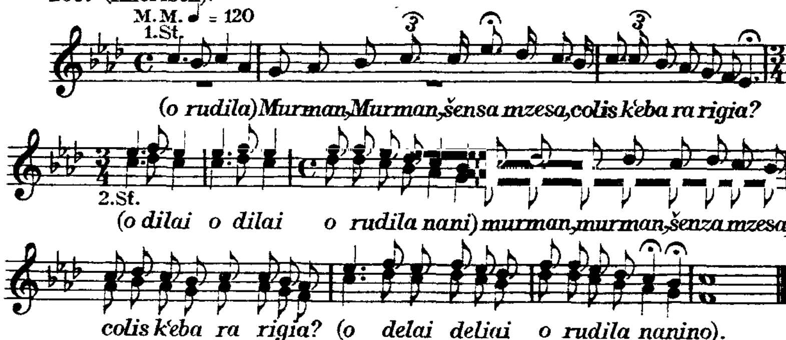
Var.

mraval žamier, mraval žamier, mra (hai)val žamier, mraval, mraval ža mier.
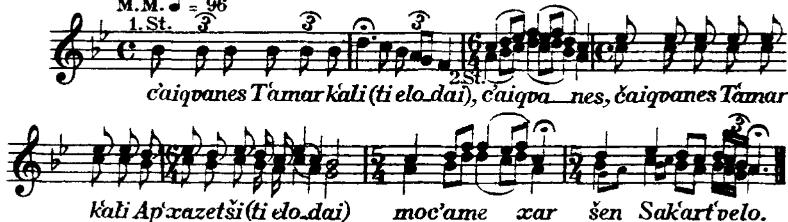
265. (Imerisch).
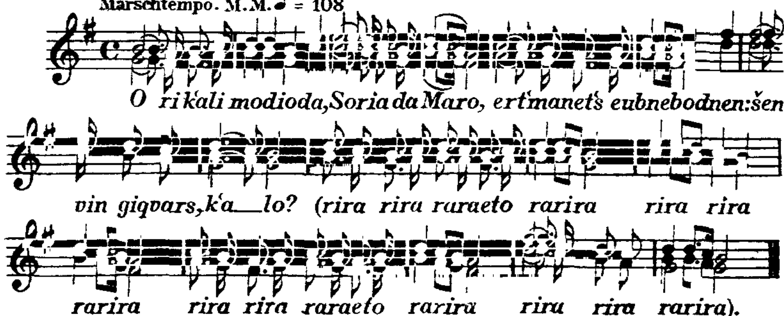


266. (Imerisch).
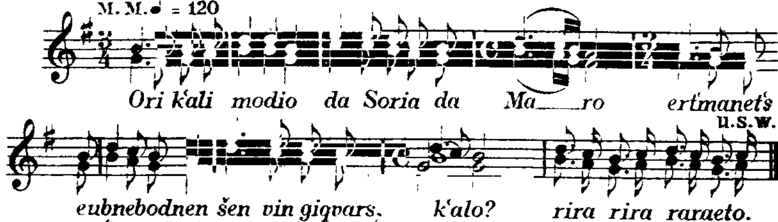


267. (Kart̔velisch).
(Dreistimmig gesungen von Nikola Pataraia, Ilia Thophuria und Levarsi Mamaladze. Gesamtaufnahme Ph.A.Pl.№ 2763 und L.23, Einzelstimmen L.125-L.127).



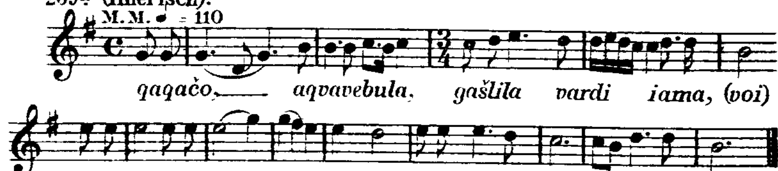
268a (Imerisch).



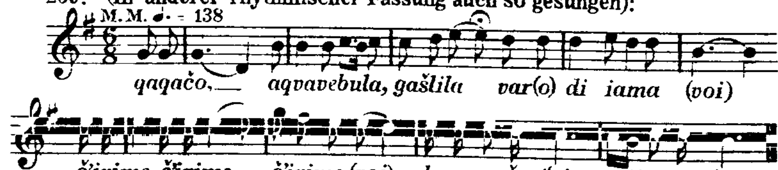
268b (In anderer rhythmischer Fassung auch so gesungen).



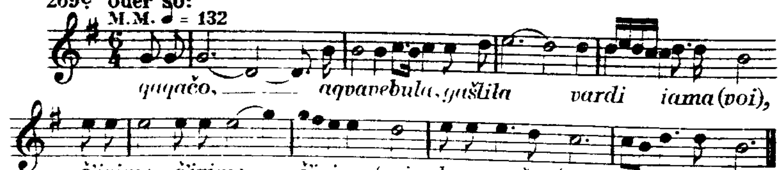
269a (Imerisch).



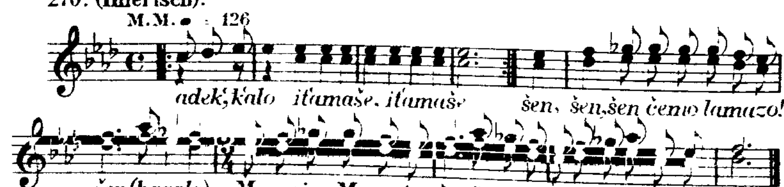
269b (In anderer rhythmischer Fassung auch so gesungen):
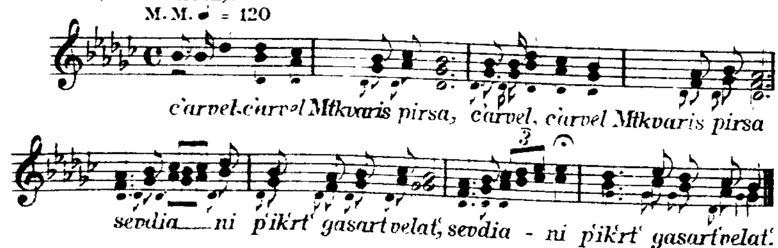


269c oder so:



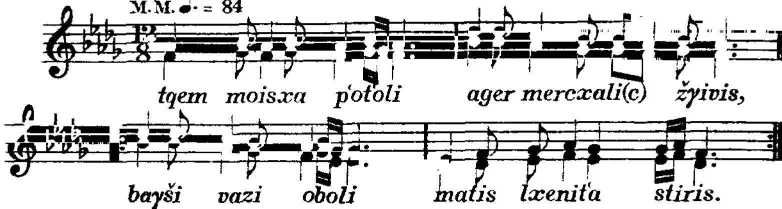
270. (Imerisch).
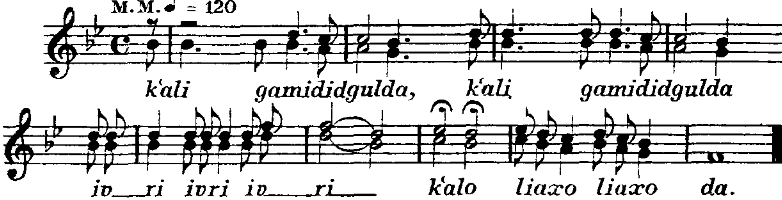


271. (Kart'velisch).
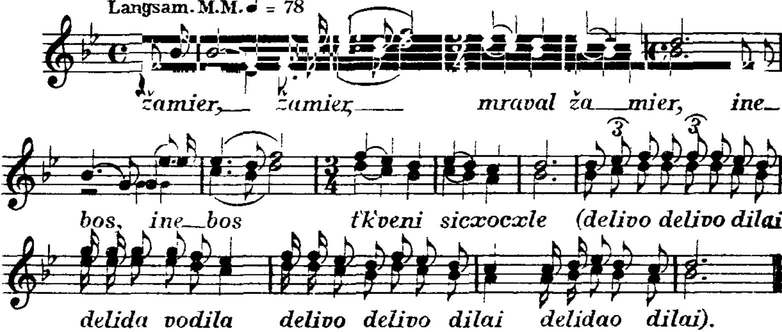


272. (Imerisch).



273. (Imerisch).
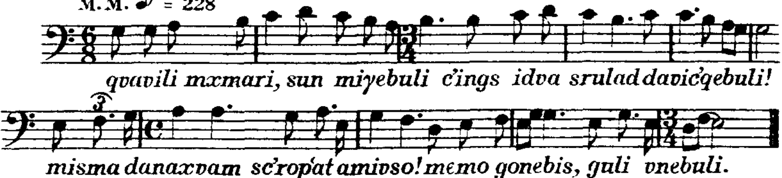


274. (Imerisch).
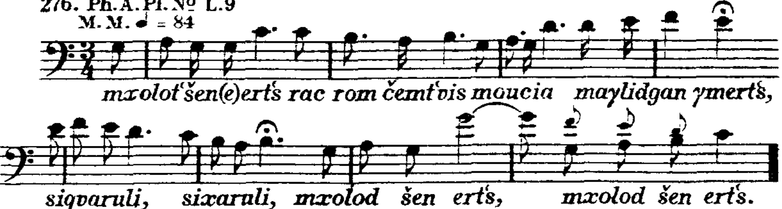


Imerier.

Porphire Xvedelidze.

275.



276. Ph.A.Pl. № L.9



277.
M.M. ♩ = 108

rat' ar mc'qalob, codva ar var? rat' ar galob, ar giqvarvar?
mit'xar, mit'xar, egre male vardo, p'eri rad icvale?
vstiri dyeyam vigoneb sc'ors cremlis talyam gamriqa šors
ar mšordeba sivaglaxe, šamibrale, genacvale.

278.
M.M. ♩ = 90

ert'xel vixile bayšid qvavili, mxmari usuno is
mosc'qvetili gadadgebuli ik've sicili, gadadgebuli ik've sicili.

279. (Kunstmusik aus einer grusinischen Oper).
M.M. ♩ = 126

ert'i viume kinto var saqvareli meca mqavs;
is sul sxva vardi aris šens samqvarels ara hgavs.
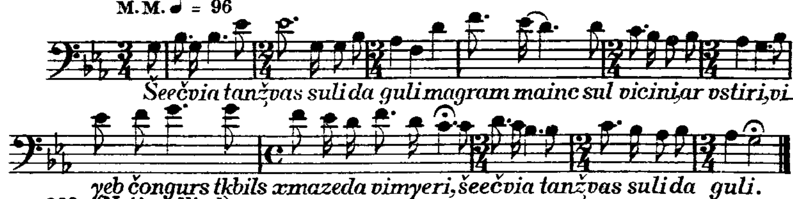
280.
M.M. ♩ = 108

Ja vara dav(o)divar, yame šin ar šavdivar, lamazebsa hgoniat;
k'uča, k'uča davdivar, ax Vardo-ǯan, Vardo, margalito ǯvirp'aso!
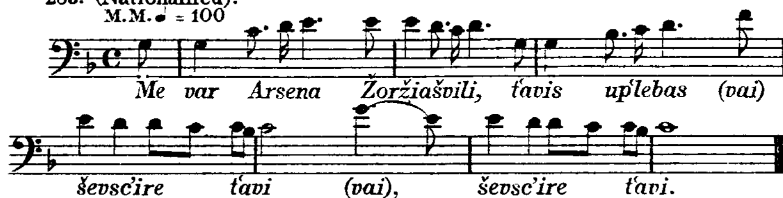
281. (Kunstmusik aus einer grusinischen Oper).
M.M. ♩ = 100

Damrcenia mxolot' ert'i, mxolot' ert'i imedi,
mit'in vcocxlob, da is aris is aris čemi bedi.
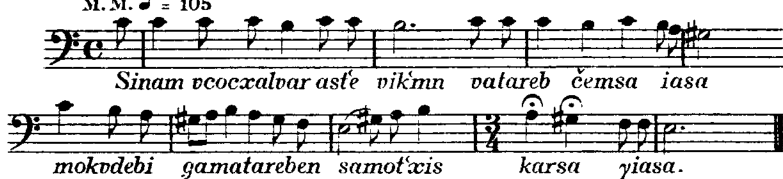
282.
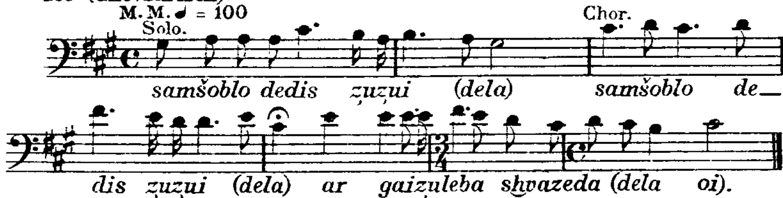


283. (Nationallied).
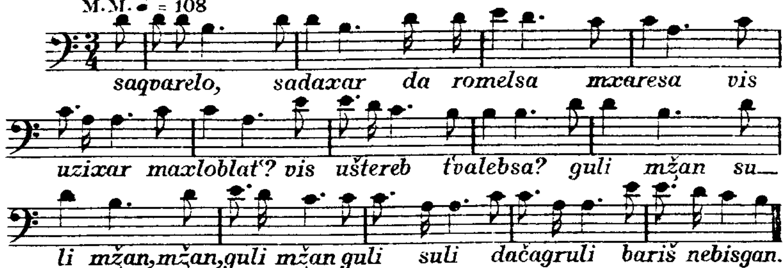


284.
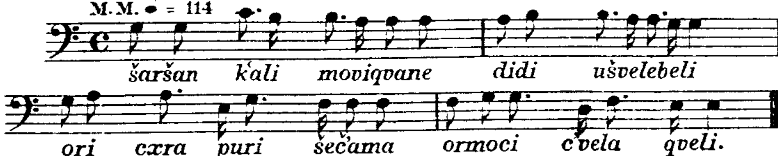


285. (Chevsurisch).
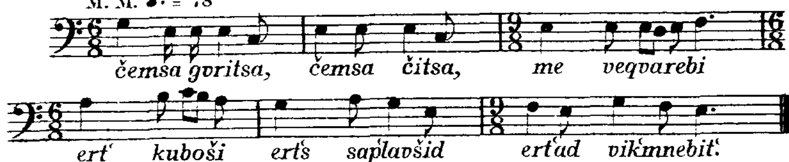


286.
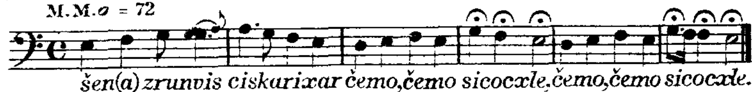


287.
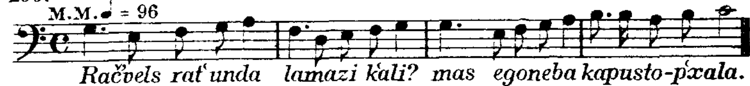


288.
M. M. ♩. = 78
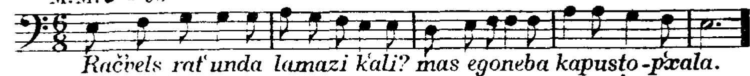


289.
M. M. 𝅗𝅥 = 72
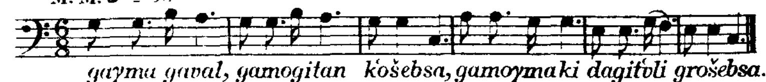


290.
M. M. ♩ = 96
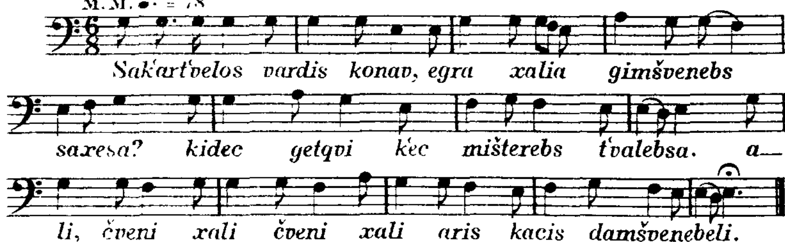


M. M. ♩. = 96
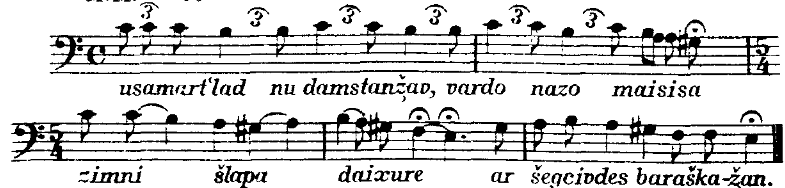


291.
M. M. ♩. = 60
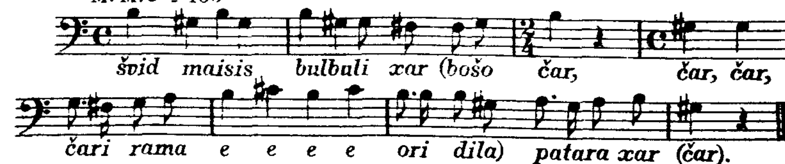


292.
M. M. ♩. = 78
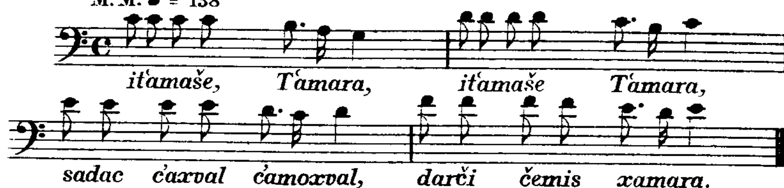


293.
M. M. ♩ = 90
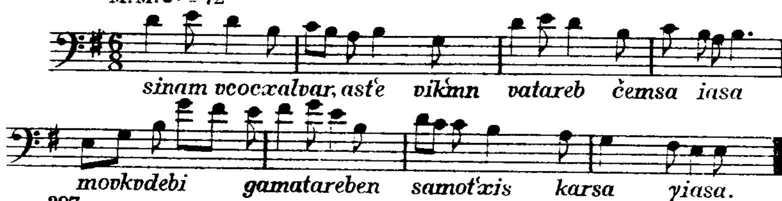


294.
M. M. ♩ = 100
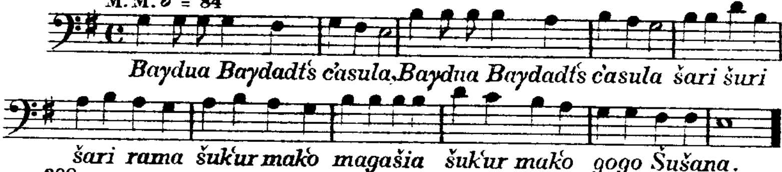


295. (Tanzlied).
M. M. ♩ = 138
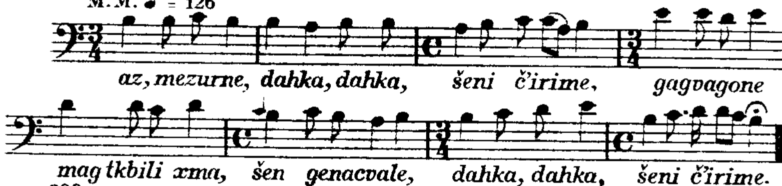


296. (Melodie: Ein ukrainisches Volkslied).
Ph. A. Pl. № 2749.
M. M. ♩. = 72
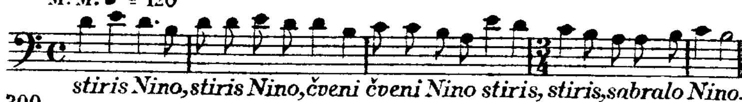


297.
M. M. 𝅗𝅥 = 84
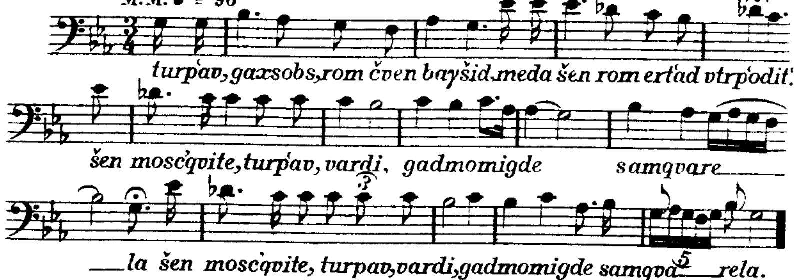


298.
M. M. ♩ = 126
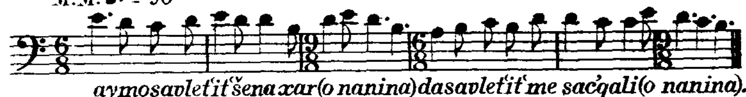


299.
M. M. ♩ = 120



300.
Ph. A. Pl. № 2749.
M. M. ♩ = 96



301.
M.M. ♩. = 90



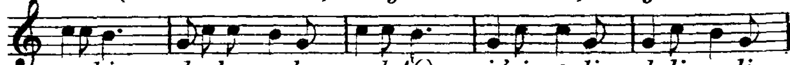
302. (Kinderlied).
M.M. ♩ = 135

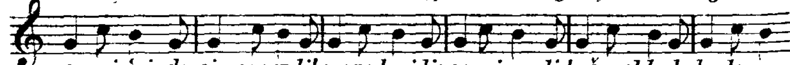


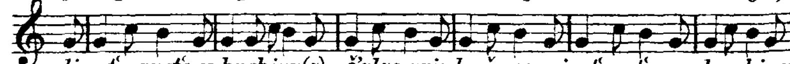


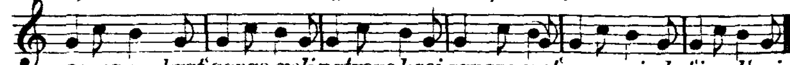
303. (Kart'velisches Kinderlied).
M.M. ♩. = 96



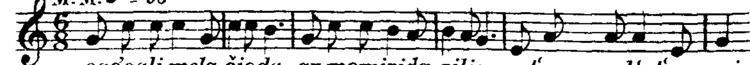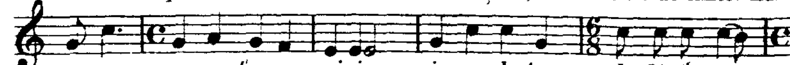




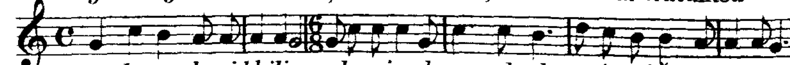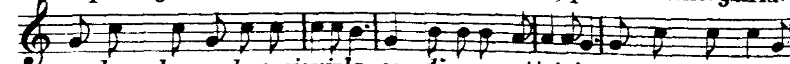




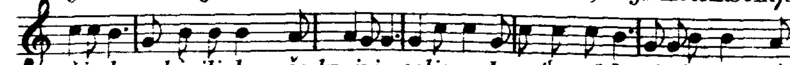
304. (Kart'velisches Kinderlied).
M.M. ♩. = 96

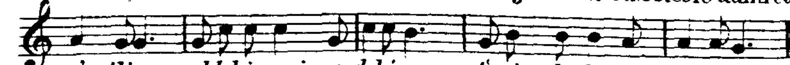












305. (Mingrelisches Kinderlied).

M.M. ♩. = 96

mzeo! amodi, amodi! nu ep'arebi gorasa! sicives kaci
mouklavs sac'qali ager goravsa. čela meurs(u) mibursansa čelas p'asis
mimučansa ašo čela si čercela si učančxe si uγure
svan p'asis me mumčansi aba čela kimčuat'a buskas geknat' č'išuat'(a).

306. (Kart'velisches Kinderlied).

M.M. ♩ = 114

melia da mamali. oršabat' dila gat'enda, ra avi dari
dgebao! is čveni c'uc'ki melia saomrat'emzadebao.
c'avida, ik'(e) micunculda sadac mamali ʒdebao.
„patara xorci mi-boʒe melas gza gaevlebao. šen čems(i) xorcs(i).
rogor šeirgeb qels ʒvali dagadgebao." „meckargad vicinob šens patrons.
uqvars mucelzed gdebao; t'op'i kačxas ukidia čaxmaxi
užangdebao. t'und muguzali daados mainc ar gavardebao.

307. (Kart'velisches Kinderlied).

M.M. 𝅗𝅥 = 132

ra kargia bariš noba. rom ar gat'xovdebodes! k'rt'i gnaxe meti ara
guli gada metriala. ra kargia qmac'viloba rom ar gap'učdebodes!

308. (Gurisches Kinderlied).

M.M. ♩ = 108

(abadeli o abadelio delio delio dila abadelo nanina da delio delio dilo han delivo delivo delio abadelo naninada).

309. (Gurisches Kinderlied).

M.M. ♩ = 110

(delio delivo dila abadelio delivo dela ho o delio nanina delio delio delo delio delio dela abadeli odelia dela abadela nanina he).

310. (Imerisch).

M.M. ♩ = 108

(deli vo delivo dilai o ovnani nanino de livo delivo dila delida vodila).

311. (Gurisch).

M.M. 𝅗𝅥 = 90

(dil dilovo dil dilovo dil dilovo dilevo dil dilovo hoi nanina da nanino na ho dila ho rudila nani nevo dila nanina na ha dilevo dilevadi la dil dilovo dilevo dil dilovo dilevo dil dilovo dilevo dil dilo vo hoi)!

M. M. ♩ = 108

(delivo delivo dila adelivo delivo delia abadeli odelia nanina ho ho rudila ho rudila nanina ho rudila nanina delivo delivo dila ha delivo delivo delia abadeli ho delia nanina he).

ossia

313. (Imerisch).

M.M. ♩ = 108

(o deli a o delia o delia nanoni o delia vorivo delivo dila vodelia nanoni).

314a. (Gurisches Hochzeitslied).

(Dreistimmig ausgeführt von Levarsi Mamaladze, Meliton Mamaladze u. Ermolai Paičadze. Gesamtaufnahme Ph.A.Pl. № 2766, Stimmen Ph.A.Pl. № L.26. u. L.27).

Langsam. M.M. ♩ = 72 — Allegro. M.M. ♩ = 120

(hadilo hoi dilovo dilo ho i da delivo delivo dila-vo rera nanina he he nanina nanina da delivo delivo dila nanina nanina)

3

314b. (Dasselbe in anderer Fassung).

M.M. ♩ = 72

5

(hadilo horiro horiroi dilovo dilo horiro voriro vorira i da delivo).

Allegro. M.M. ♩ = 120

u. s. w.

314c. (Dasselbe wieder anders gesungen).

M. M. ♩ = 72

(hadilo ho— dilovo dilo ho ida abavo delivo

deliavo ho dilo nanina ha ha di lo rudila hadilai nanina

u.s.w.

ho dela dilavo nanina ho ho dilavo ho delivo delivo).

315.+) (Imerisch).

M. M. ♩. = 78

Davlev γvinosa kaxursa šen sadγierzelos! Mašaγe zmobilo,

sul gamovcalot'! Vin icis, ra gvelis an dγes an xvale?

316.+) (Imerisch).

M. M. ♩ = 90

Čemo mkvlelo, čemo mčvelo, čemo axlos mezobelo!

Rist'vis mogic'qeni——a, sad xar, čemo samqvarelo(i)?

317.+) (Imerisch).

Marschtempo. M. M. ♩ = 120

Ninas qavda ert'i šašvi, ninas, ninas qavda, ninas qavda

ert'i šašvi (ro riro o riro delio nanina, delio delio nani nanina).

+) (Transkription des Textes der drei letzten Gesänge № 315 - 317 von Dozenten Dr. Robert Bleichsteiner. Transkription samt Übersetzung vide Band II: Mingrelische Gesänge).

Georgische Lieder.

Transkription, Übersetzung und Bemerkungen von **A. Dirr** (München).

1.

Supʻrav! gašlili vardi xar,	Tisch! (Du gedeckter Tisch) eine aufgeblühte Rose bist du,
ver čagagde gonebasa,	Ich habe dich nicht dazu gebracht zu verstehen (?)
egre čavardi gonesa,	So bin ich in Gedanken verfallen[1]
vitʻom kameči morevsa;	Wie der Büffel in den Strudel;
vic’ev da veγar amovel	Ich ziehe und komme nicht heraus,
daxede čemsa γonesa.	Sieh, das ist meine Kraft (wie kräftig ich bin)![2]

2.

Mraval žamier,	Langes Leben (wünsche ich dir, euch),
γmertʻman inebos	Gott sei euch gnädig
tʻkʻveni sicocxle!	In eurem Leben.

3.

Šeni ʒmoba-siqvaruli	Die Freundschaft (Brüderlichkeit) und Liebe zu dir
me gunebas čamigdia;	Hat mich in Gedanken versenkt;
gavigone č’ori bevri	Lügen hab’ ich viel gehört
magram quri ar migdia.	Ihnen aber mein Ohr nicht geliehen.

---

[1] Statt: *čavvardi.*

[2] Ironisch gemeint.

4.

Sona davkarge, baγši eʒina
tʻavis garmoni xelši eč’ira.

(Meine) Sona hab’ ich verloren, im Garten schläft sie
In der Hand hält sie ihre Ziehharmonika.

5.

Šeni var, šentʻvis movkvdebi
šentʻvis davikrav danasa.

Dein bin ich, für dich sterb’ ich
Um deinetwillen stoß’ ich mir ein Messer (ins Herz).

6. und 7.

Širakʻis moedanzeda, švid piratʻi modis cxvaria.
amboben Tʻušis kʻalebi: visia bevri cxvaria?
gadavxti bič’i Giorgi, čemia bevri cxvaria.

Lekis cʻqaroze čamovel, urǯulos molodini makʻ
šors davič’ire tʻvalia
gavxede da modiodnen is urǯulo Lekis ǯaria
tʻopʻi pʻexze ševaqene
talma ar momca mxaria
mašin gaviʒvre xanǯali
is merǯvnitʻ mosaxmaria
včexe da včexe Lekebi
ar ševarčine mxaria.

Auf der Schiraker Steppe kommen die Schafe zu sieben Herden.
Wem gehören diese Schafe? fragen die Thuschenfrauen.
Ich bin hingesprungen, ich, der Bursche Giorgi, mir gehören die vielen Schafe,
Ich gehe zum Lesghierbrunnen, ich erwarte die Ungläubigen,
Vom weiten beobachtete ich sie,
Ich sah es kommen, das Heer der ungläubigen Lesghier,
Das Gewehr spannte ich.
Der Feuerstein versagte.
Dann griff ich zum Dolch,
Der ist leichter zu führen.
Ich zerhieb und zerhieb die Lesghier,
Ich hieb ihnen die Schulter ab.

8.

Gagvitʻoxnia simindi
axla mova qanis mkao.

Den Mais haben wir umgegraben,
Jetzt kommt die Zeit der Ernte.

9.

Ak'edana vera gxedav	Von hier sehe ich dich nicht
nislisa da burvisagan	Wegen des Nebels und Dunstes.
čauxdet' Barat'išvilsa	Werfen wir uns auf Baratischwili,
movstacot' lamazi k'alia.	Rauben wir das schöne Weib.

10.

Γmert'ma k'nas svetis cxovelma	Gott mache, daß die ‚lebengebende Säule'
Mcxet'as gaket'des k'alak'i	Mzcheth zur Stadt mache
gamart'uliqves duk'nebi	Daß Läden eingerichtet werden
pirsa parsavdes dalak'i.	Und Barbiere ihr Gewerbe ausüben.

11.

K'alak'ši amoviare	Nach Tiflis ging ich,
viqide č'reli mat'ara	Ich kaufte eine bunte?? (Stoffart?),
muštukebši čavalage	Steckte sie in ein Mundstück.
gamomadgeba zamt'ara	Im Winter werd' ich's schon brauchen.
nat'lis dedast'an mivbrundi	Ich kehrte zurück zu meiner Taufpatin,
raγamac γmert'ma šemšala	Weil irgendein Gott meinen Sinn verwirrte.
qaurmit' k'vabi momidges	Einen Kessel mit Qavurma stellten sie mir hin,
šig ki aγara damrča ra.	Darin aber habe ich nichts gelassen.

12.

Uc'in dabla iqo γmert'i	Früher war Gott näher (niederer),
sicxe daač'ira xalxsa	Hitze machte er aufs Volk drücken.
amaγleba-dγes c'abrzanda	Am Himmelfahrttag ist er gen Himmel gefahren

da nugeši misca xalxsa	Und Trost gab er den Menschen,
γrublebic rom gaačina	Und die Wolken als er schuf: (sagte er zu ihnen)
c’adi zγvidan c’qali zide	Geht, holt Wasser aus dem Meere
daurige kʻveqanasa.	Und verteilt es über das Land.

13.

Kʻetʻo gamiorgulda;[1]	Keto wurde mir untreu;
pʻarčis kaba davpirdi	Ich versprach ihr ein Seidenkleid
mašin gadmomibrunda.	Und sie kehrte zu mir zurück.
(*livri Kʻetʻo saqvarelo!*	(Refrain): *livri*, Keto, Liebste!
liaxovo tʻu da liaxo).	*liaxo vo* etc.
Kʻetʻo gamiorgulda	Keto wurde mir untreu,
gverzed gadamibrunda.	wandte sich von mir ab.
(*livri Kʻetʻo* [wie oben].)	(Refrain.)
mc’vane kabas davpirdi	Ein grünes Kleid versprach ich ihr,
mašin gadmomibrunda.	Dann kehrte sie wieder zu mir zurück.
(*livri Kʻetʻo* [wie oben].)	(Refrain.)

14.

Tʻebrole midis c’qalzeda[2]	Tebrole geht nach Wasser,
(*koxta gogov saqvarelo*	(Kokettes Mädel, liebes,
xevi xev Tʻebrole!)	*xevi xer*, Tebrole!)
koka udgia mxarzeda	Einen Eimer hat sie auf der Schulter.
(*koxta gogov* [wie oben].	(Kokettes etc.)
Tʻebrole-a kargi kʻali	Tebrole ist ein gutes Mädchen,
koxta bičʻis megobari	Freundin strammer Burschen.
(*koxta gogov* [wie oben].)	(Kokettes etc.)
čven xom Rusetʻši mivdivartʻ	Wann wir nach Rußland gehen.
(*koxta gogov* [wie oben].)	(Kokettes etc.)

[1] Vgl. Nr. 88, 273.
[2] Vgl. auch Nr. 14, 71 und 208.

15.

Dedav, gamišvi bazarši c'aval	Mutter, laß mich auf den Markt geh'n
c'amals viqidi t'avs movic'amlav	Eine Arznei zu kaufen (um mich zu behandeln).
ert'xel mec viqav šenze lamazi	Einst war auch ich schöner als du
magram ar viqav šensavit' nazi	Aber so zart wie du war ich nicht.
arc šen šegrčeba ert'i droeba	Auch dir bleibt nicht (erspart) eine Zeit
gasc'robs sibere gadaqrueba.	Wo dich das Alter einholt und du greisenhaft wirst.
šeni ram šavi t'valebi	Deine schwarzen Augen.
šen genacvalos k'veqnis k'alebi	Mögen dich die Frauen der ganzen Welt ersetzen [scil. in d. Stunde des Unglücks].
k'alo lamazo ak'et' momxede	Schönes Weib, schau hieher,
kocna msurs šeni veγar gavbede.	Küssen will ich (dich), doch wag' ich es nicht.

16.

Koxta nep'e γmert's uqvarda	Gott liebte den feschen jungen Ehemann;
movdivart' mogvixaria	Wir kommen und freuen uns.
mogvqavs lamazi k'alia	Wir bringen ein schönes Mädchen.
c'in gadaudgnen Lekebi	Vorn schneiden (uns) die Lesghier den Weg ab.
Maros šaudga šarzeda	Die Lesghier rieben sich an Maro.
ukan gabrundit' Lekebo!	Lesghier, kehret zurück!
t'avi ar momakvlevianot'	Zwingt mich nicht, euch zu töten.
Maruam iẓro xmalia	Marua zog den Säbel
samt'aves dač'ra t'avia	Allen dreien hieb er den Kopf ab.
c'uxelis čvensa p'arexsa	Gestern nacht unsere Schafhürde

mayla gahk'onda p'riali	Trug hoch hinauf der Sturm-(wirbel)
gadmosuliqvnen K'istebi	Es waren die Kisten gekommen
cxvari miqvandat' ziari	Unsere Schafe führten sie alle weg.
šua yamisas gamovel	Um Mitternacht ging ich hinaus,
gauge p'exis šriali	Hörte das Geräusch von Schritten,
daučok'e davesrole	Kniete nieder und schoß,
kosro moglíʒa t'miani	Und schoß ihm den haarigen Kopf ab.
meorec rom mivaqole	Dann, als ich das zweitemal schoß,
Lekma daic'qo yriali	Fing der Lesghier an zu schreien.
meore dila gat'enda	Dann tagte es (brach der Morgen an),
deda morboda T'amari	(Seine) Mutter Thamara kam angelaufen.
dakvexebuli c'amoxvel	Prahlend bist du hergekommen
švilo, sad mokvdi tiali?	Sohn, wo starbst du (so) verlassen?

17.

Davliot' yvino, ik'neba	Trinken wir Wein, vielleicht
šavidet' qreobašio	Kommen wir ins Handgemenge? (Das Wort existiert nicht.)
yvinosa vsvamdi marxulsa	Wein trank ich, (in die Erde) gegrabenen
xan qelsa mc'vavda, xan gulsa	Bald brannte mir die Kehle, bald das Innere
an yvino grasve, an c'qali	Gib uns Wein zu trinken oder Wasser,
an t'apli (?) šamogvitane	Oder bring uns Honig
an šit' dagrige logini	Oder leg' uns drinnen ins Bett
an karši gamogvitane.	Oder bring' (das Bett) uns hinaus.
k'alo, šen geʒeb lamazo	Weib, dich such' ich, du Schöne
šavo šen, gamovardebi.	Du Schwarze, du blühst wie eine Rose?

šeni ram miqvars šavi t'valebi	Deine schwarzen Augen lieb' ich.
šen genacvalos k'veqnis k'alebi.	(Mögen die Frauen der ganzen Welt dich ersetzen.)
k'alebši c'avel sat'amašot'a	Zu den Frauen geh' ich um zu tanzen.
bič'i gavsinže koxta žieli	Ich sah (beschaute) einen schneidigen Burschen
koxtad čaecva tanisamosi	Kokett war er angezogen
koxta k'udi daexura	Schneidig saß ihm der Hut auf dem Kopfe
axt'eboda tanzed.	Es stand ihm zu Gesicht.

18.

‚Murman, Murman šensa mzesa[1]	‚Murman, Murman, ich beschwör' dich,
šeni coli ra rigia?‘	Wie ist es mit deiner Frau?‘
‚ras kit'xulob cat'asc'oro	‚Was frägst du, du Himmelsgleicher
colis k'eba ra rigia?‘	Wie steht's mit dem Lob der Frau?‘ (Wie kann ein Mann seine Frau loben?)
(g)ap'rindi šavo mercxalo	Flieg' auf, schwarze Schwalbe
daxev Alaznis pirsao	Schau dich um am Ufer des Alasan,
ambavi čamogvitane	Bring uns Nachricht
omši c'asuli žmisao	Vom Bruder, der in den Krieg ging.
omši c'asvla mas uxaris	In den Krieg zieht freudig der,
visac kargi cxeni qavso	Der ein gutes Pferd hat;
dabruneba da šin mosvla	Heimkehrt gern der,
visac kargi coli qavso.	Der ein gutes Weib hat.

19.

mousvi moucerdema	Schwimme??
kalmaxi oragulzeda	Die Forelle über den Lachs

[1] Vgl. die Nr. 49, 75, 154, 173, 266.

madlia, k'alo lamazo	Es wäre (mir) angenehm, schönes Weib,
šeni goreba gulzeda.	Wenn du an meiner Brust liegst.
čamodi, t'u ki čamoxval	Komm herab, wenn du herabkommst,
t'u gamogišva dedama.	Wenn dich fortläßt die Mutter.
k'alak'elma k'alma mit'xra:	Eine Städterin sagte mir (ein Straßenmädchen)
k'alak'amdin čamomqeo	Bis zur Stadt begleite mich
saγamomde gak'eip'eb	Bis abends soll 's dir gut gehen,
saγamoze p'uls mogcemo.	Abends geb' ich dir Geld.

20.

Sad midixar, Nataša?	Wohin gehst du, Natascha?
Muštaidši, mamaša,	Nach Muschtaid, Mamachen.
Muštaidši ra ginda?	Was willst du in Muschtaid?
op'icert'an mivdivar.	Zu einem (mit einem) Offizier geh' ich.
op'icert'an ra ginda?	Was willst du von dem Offizier?
sagulaot' mivdivar.	Des Hofmachens (der Liebe) wegen.
Nata midis baγšia	Natascha geht in den Garten,
xelsaxocis k'nevit'a	Winkt mit dem Taschentuch.
ukan midevs Iliko	Hinter ihr drein geht Iliko,
papirosis c'evit'a.	Zigaretten rauchend.

21.

Miqvarda sup'ris lazat'i	Es gefiel mir des Tisches Geschmack
ezos qvavili.	Die Blumen im Hof.
čven karebze gaemart'ad	Vor unserm Tore (in unserm Hofe) haben die
k'alebsa lxinio	Frauen ein Fest veranstaltet
dairisa dakvrazeda	Von dem Schlagen des Tamburins
damadga mč'valio	Bekamen wir Seitenstechen.
čemma tolma k'alebma	Mir gleichaltrige Frauen (meine Freundinnen)

damasxes c'qalia
amc'ies da c'amiqvanes

me cocxal mkvdaria.

Begossen mich mit Wasser,
Hoben mich auf und trugen mich weg
Mehr tot als lebendig.

22.

Mušav, mušav, gaiγviʒe
mšromeli mušav
nu gʒinavs, šen, šen
mšromelo šen, šen!
šeni šroma dapʻasdeba

mtʻa da bari gascʻordeba

šenc gešveleba.
adekʻ muša, gaiγviʒe!
nu xar mʒinare!

Arbeiter, Arbeiter, wach' auf,
Arbeitender Arbeiter,
Schlaf' nicht, du, du
Arbeitender du, du!
Deine Arbeit wird geschätzt werden,
Berg und Tal werden eingeebnet werden,
Dir wird geholfen werden.
Steh' auf, Arbeiter, erwache!
Schlaf' nicht!

23.

Lamis qanaši gazrdili

koxta Nika Suxašvili
tʻavis cols šamoutʻvala
adekʻ da sxvaze gatʻxovdi
čemze kargi bič'ebia

čemsavitʻ arc čagacvams ca ar dagxuravs.

Der von Jugend auf im Felde aufgewachsene,
Schneidige Nika Suxašvili
Teilte seiner Frau mit:
Geh' und heirate einen andern:
Es gibt bessere Burschen als mich.
So wie ich, wird dich keiner bekleiden.

24.

Alispʻer ciskars-tʻan amohqvebi

ciskris magvaro mtʻvaresa garxar
netav šens patrons, rom šena qavxar
pʻexze gixtʻeba koxta tupʻlebi

zed mouxtʻeba koxta kaloši.

Bei feuerroter Morgenröte erhebst du dich,
Du gleichst dem Mond zur Zeit der Morgenröte,
Wenn doch dein Herr, der dich besitzt,
Dir an die Füße kokette Pantoffel täte
Und darüber feine Galoschen.

25.

Saldat'i var sac'qali
zurgit' damak'vs sagzali.

igic čemi bedia
rom aravis vebralvi.

Ich bin ein armer Soldat,
Auf dem Rücken schlepp' ich den Proviant,
Das auch ist mein Schicksal,
Daß niemand mich bemitleidet.

26.

K'alak'ši šamosuliqo
iašikit' balebi
ra lamazad git'xeba
eg žužuna t'valebi.

Sona k'alo, c'in c'amodek'
ukan nu imalebi
Bežanas an Vasuasa,
versad ver daemalebi

gadmoagdo xelsaxoci

dagiqena t'valebi.

In die Stadt waren gekommen
Kirschen in einer Kiste.
Wie gut stehen dir
Diese lustigen (lächelnden) Augen!
Sona! stell' dich vorne hin
Und verstecke dich nicht hinten.
Vor Bežan und Vasua
Kannst du dich nirgends verbergen,
Er (wer?) warf das Taschentuch hin
Und starrte dich an?

27.

Dagvadga mušis patroni

maγlac ar agvaxedao

gavic'iot' da gavidet'

saxeli gagvivardeba
amxanagebi kargi gvqavs
aravin dagvivardebao.

Der Arbeitsherr beaufsichtigte uns,
Daß wir (den Kopf bei der Arbeit) ja nicht heben.
Laßt uns ziehen und laßt uns arbeiten,
Man wird uns (dafür) preisen.
Wir haben gute Kameraden,
Keiner wird ausfallen (d. h. bei der Arbeit zurückbleiben).

28.

Širak'is moedanzeda[1]
sam pirat' modis cxvario

Auf der Schirak-Steppe
Kommen die Schafe in drei Herden.

[1] Vgl. Nr. 6 und 7.

gadmodgnen T'ušis k'alebi	Die Thuschenfrauen kommen angelaufen.
visia bevri cxvario	Wem gehören diese Schafe?
gadmoxta biči Sark'isa	Es sprang hervor der Bursche Sarkis (und sagte):
čemia bevri cxvario	Mir gehören diese vielen Schafe!
vai dedis čemis γmert'sa	Weh, oh Gott meiner Mutter,
cxvars momic'qurda c'qalio.	Die Schafe wollen trinken,
Lekis c'qaroze čavreke	Zum Lesghierbrunnen treib ich sie.
cxvaro dalie c'qalio.	Schafe! trinket Wasser!
tqvia c'amali gadavde	Kugel und Pulver hab' ich hergerichtet,
t'op'sa gauγe talio	Der Flinte Hahn (Stein) gespannt.
gavixede da modian	Ich sah zu; es kam
urǯulo Lekis ǯario	Das Heer der ungläubigen Lesghier.
aviγe da davc'qvite	Da warf ich (die Flinte) weg.
t'op'o dagidga t'valio	Oh Flinte! ich kann dich nicht mehr brauchen.
sada xar čemo xanǯalo	Wo bist du, mein Dolch,
marǯvenis mosaxmario	Der so bequem zu handhaben ist?
asi movkal, asi davsč'er	100 tötete ich, 100 verwundete ich
assa movač'er mklavio	100 schnitt (hieb) ich die Arme ab,
ert'i rom imat' momartqes	Als einer von ihnen zuschlug
momtexes cali mxario	Und mir meinen Arm verstümmelte.
vai dedi-čemis γmert'sa	Weh mir, o Gott meiner Mutter,
cxvaro, ganacvle t'avio.	Ihr Schafe, ich bin euer Opfer geworden.

29.

švidni ʒmani Gurǯanelni[1]	Sieben Brüder aus Gurdžani
sanadirot' c'asuliqvnen	Gingen auf die Jagd.

[1] Vgl. die Nr. 54, 77, 100, 139.

ik' moeklat' t'et'ri taxi (?)
xorci moemravlebinat'
švidt'a vesrolet' švid-švidi
arcert'i ar moekida
esrola berma papama
ǯixvi rk'it' gadmoekida.

Einen weißen Eber töteten sie,
Da bekamen sie Fleisch genug.
Jeder schoß siebenmal,
Und keiner traf.
Da schoß der alte Großpapa
Und traf einen gehörnten Steinbock.

30.

Čauxdet' Barat'ašvilsa[1]

movstacot' k'ali lamazi
nu mogvdev čveno sidedro

ar aris šeni k'alia.

Werfen wir uns auf Baratischwili,
Rauben wir das schöne Weib!
Verfolg' uns nicht, Schwiegermutter,
Es ist ja nicht deine Tochter.

31.

(H)eri bič'o, (h)eri bič'o
egre momka am qanisa

egre unda, maš rogora

ʒirši mousvi namgali

t'avt'avi čagvicvivao
adre adek'i dedilo
adre gvimzade sadili
bič'ebi mkian qanasa
nariansa ćalasa.

He, Junge, he, Junge,
So muß man diese Wiese mähen,
So muß es gescheh'n, wie ginge es anders!
Über der Wurzel schneide (es) mit der Sichel,
Die Ähren fallen nieder.
Steh' früh auf, Mütterchen,
Bereite uns früh das Essen!
Die Burschen mähen das Feld,
Das stachlige Stroh.

32.

Vai, šen ki genacvale
mag žužuna t'valebšia

am γames šent'an c'amoval
am mt'varian γamešia.

Ach, du meine Liebste,
Mög' ich ein Opfer deiner lachenden Augen sein!
Heute Nacht komm ich zu dir,
Heute, in der Mondnacht.

[1] Vgl. Nr. 9.

33.

Sup'rav gašlilo, lxini xar[1]	Gedeckter Tisch, ein Fest bist du!
č'kuas čavardi, gonebasa	In Gedanken bist du versunken;
ert'i sindisi sǯobia	Ein gutes Gewissen ist besser
millionis k'onebasa	Als ein Millionenvermögen.
sup'risa t'avsa mǯdomelo	Du, der du den Vorsitz hast,
šen gequreba sxvas ara.	Du sollst es verstehen, kein anderer.

34.

Šeša rad ginda?	Zu was willst du Holz?
cecxlsa davant'eb.	Ein Feuer anzünden.
cecxli rat' ginda?	Zu was das Feuer?
c'qalsa gavant'ob.	Wasser zu wärmen.
c'qali rad ginda?	Zu was das Wasser?
t'avsa daviban.	Um mich zu waschen (den Kopf zu waschen)
t'avi rad ginda?	Zu was willst du den Kopf?
kosas da visvam	Den Zopf will ich mir herrichten.
kosa rat' ginda?	Zu was brauchst du den Zopf?
bič'ebist'vina.	Für die jungen Leute.

35.

Aγzevans c'aval marilze	Ich gehe nach Aghzevan um Salz,
marils movitan bevrsao	Salz bring' ich viel.
lamaz k'als gadavexvevi	Ein schönes Mädchen umfasse ich
vakoceb t'valebšia.	Küsse ihr (?) die Augen.
k'alo! gušin, gušin-c'inat'a	Mädchen! Warum stritt deine Mutter
deda ras gesarčleboda?	Gestern und vorgestern mit dir?
ok'ros saqure davkarge	(Weil) ich einen goldenen Ohrring verloren habe
mcemda da memart'leboda.	Da schlug und zankte sie mich.

[1] Vgl. die Nr. 1, 62.

36.

Gogni gogo, gogni gogo	Mädel, Mädel, Mädel, Mädel,
gogni gogo, saqvarelo	Mädel, Liebste!
ena-piris sanatrelo	Du Sehnsucht meiner Zunge und meines Mundes
mibrundebi daqvardebi	Wenn du dich hinwendest, blühst du,
mombrundebi daisxam	Wenn du dich herwendest, trägst du Früchte.
šen rom kargi bič'i iqo	Du, wenn du ein guter Bursche wärest,
gogois suls ar aisxam.	Würdest du Mitleid mit dem Mädchen haben.

37.

Čela (Mingrelisch).

38.

K'alo lamazo, ak'et' momxede	Schönes Mädchen, schau her auf mich;
kocna msurs šeni, veγar gavbede	Ich möchte dich küssen und wage es nicht.
k'alebi šek'učebulan	Die Mädchen haben sich versammelt (?)
simindis sat'oxnelat'a	Den Mais umzugraben;
loqebi dac'it'lebiat'	Ihre Wangen sind gerötet
bič'ebis sakocnelat'.	Um die Küsse der Burschen anzulocken.

39.

Šori gzidan satrp'os veli	Vom weiten Weg her erwarte ich die Liebste,
sxva movida, is ki ara	Eine andere kam, und nicht sie.
rai t'u gzaši daiγala	Weh, wenn sie auf dem Weg müde wurde,
sustia da ver iara	Schwach ist sie und kann nicht gehen.
modi, modi čemo turp'av	Komm, komm, meine Liebste,
modi, ert'i gamaxare.	Komm und erfreue mich!

40.

Ik' mokles ori čemi ʒma	Dort haben sie getötet meine zwei Brüder
urǯulo Lekis ǯaršia	Im Heer der ungläubigen Lesghier.
itire dedav, itire	Weine, Mutter, weine
itire daxocilebi'	Beweine die Erschlagenen.
‚mšvidobit' čemo mšoblebo	‚Lebt wohl, meine Eltern,
veγar mogival saxšia.'	Nicht komm ich mehr nach Haus.'

41.

T'ek'vsmets ianvars čemi survilit'	Am 16. Jänner ging ich freiwillig
usišrat' gavel brʒolat' velzeda	Furchtlos zum Kampf auf die Wahlstatt.
aγelvebuli videk' vp'ik'robdi	Erregt stand ich und dachte
mtarv(a)lis amags gamovlazeda	An des Henkers (Tyrannen) hochmütiges Auftreten.
sc'oret' im c'utši etlic gamočnda	Gerade in diesem Augenblick kam eine Droschke.
šit' Talaxaʒe iǯda c'qeuli	Drin saß der verfluchte Talachadze.
roc moaxlovda mec movemzade	Als er näher kam, machte ich mich bereit.
vašlit' davgliǯe misi sxeuli	Mit einem Apfel (d. h. einer Bombe) zerriß ich seinen Körper,
haerit' vagde nakurt'xi vašli	In die Luft schleuderte ich den gesegneten Apfel,
c'qeuli movkal imat' t'val-c'ina	Den Verfluchten tötete ich vor ihren Augen.
magram c'qeulma mec damič'ira.	Aber der Verfluchte fing auch mich.
roc mimiqvanes saxrčobelaze	Als sie mich zum Galgen führten,
mγvdeli c'in medga: ‚šors, šors	Stand der Priester vor mir. ‚Weg, weg,

macduro šeni ǯvarit'a,	Verführer, mit deinem Kreuz! (so rief ich)
šen kerpt'a-kerpo!' rogor šembede	Du Götze aller Götzen!'
šenakurt'xsa myvdels? aba, ša-xede	(Der Priester): ,Wie wagst du es, mich, den gesegneten Priester (zu beleidigen),
ak' maxrčoblebsa!	Sie, hier den Galgen!'
čk'ara mačk'ara t'oki qelšia	,Schnell, schnell, den Strick um den Hals!
ert'i mtarvali ik' davabine	Einen Bedrücker habe ich ins Jenseits geschickt (wörtlich dort eingerichtet),
ǯeri mosula axla čemzeda	Jetzt ist die Reihe an mir;
čkara-mačk'ara t'oki qelšia.	Schnell, schnell, den Strick um den Hals!'

42.

Izarde mc'vane ǯeǯilo	Wachse, grüne Ähre,
dapurdi gaxt'i qanao	Setze Körner an, werde ein Feld!
ikurt'xos misi marǯvena	Gesegnet sei die Rechte dessen
vinc gt'esa mogiqvanao	Der dich gesät, der dich hat aufgehen lassen.
,xarma mxna, kacma gamt'esa	(Das Korn sagt:) ,Der Ochs hat mich gepflügt, der Mensch gesät,
meup'em momiqvanao	Gott hat mich aufgehen lassen,
zecam migzavna cvar-nami	Der Himmel schickte mir Tau und Feuchte,
mzem šuk'i mp'ina t'anao	Die Sonne bestrahlte mich,
niavma myela zyvasavit'	Das Windchen ließ mich wogen wie ein Meer,
mc'qerma damzaxa nanao.	Die Wachtel sang mir Wiegenlieder.
vizarde t'avi davisxi	Ich wuchs und setzte Ähren an'
ǯeǯilma norčma qana m(e)o	(Sagte) die junge Ähre.

misi sazrdo šavik‘en	Ich bin geworden die Nahrung dessen,
vinc mxna momiqvanao.	Der mich pflügte und aufgehen ließ.

43.

Isev da isev γvinit‘a	Wieder und wieder mit Wein und im Jubel
droc gavatarot‘ lxinit‘a	Wollen wir die Zeit verbringen;
avent‘ot‘ sant‘el-p‘anani	Laßt uns Kerzenlaternen anzünden
movnaxot‘ γvinis marani	Und den Weinkeller aufsuchen,
davcalot‘ savse tikebi	Und die vollen Schläuche leeren!
ševik‘net‘ razbonikebi	Seien wir fröhliche Burschen,
isev da isev γvinit‘a	Immer wieder im Wein:
isev γvinis sma sǯobia	Besser ist’s Wein zu trinken
zant‘i kamečis rekvasa.	Als einen faulen Büffel zu treiben.

44.

Čemo čito, čemo gvrito	Mein Vögelchen, mein Turteltäubchen,
šemiqvardebi: ert‘s sap‘lavši	Ich werde dich lieb gewinnen. In einem Grab,
ert‘s kuboši t‘an čamogqvebi	In einem Sarg komm’ ich zu dir hin.
qvela xarobs am k‘veqanas	Jeder freut sich auf dieser Welt,
da me ki vstiri	Ich aber weine.
γmert‘o mome mot‘mineba	Gott, gib mir Geduld,
šen gevedrebi.	Darum flehe ich dich an.

45.

Nina, Nina, čemo Nina	‚Nina, Nina, meine Nina,
gat‘xoveba xom ar ginda?	Willst du denn nicht heiraten?‘
me t‘u gat‘xoveba mindodes	‚Wenn ich heiraten wollte,
t‘k‘veni kit‘xva γaγad minda?	Wozu brauchte ich da dich zu fragen?

dedam patara gamat'xova	Mutter hat mich noch als Kind verheiratet,
ǯer patara Nina viqav	Als ich noch Klein-Nina war.
ver ševiʒel oǯaxoba	Vom Haushalt verstand ich nichts,
ver movitane c'qalio	Konnte (nicht einmal) Wasser holen.
k'marma mcema gamomagdo	Mein Mann schlug mich, warf mich hinaus,
mulma čaketa kario	Meine Schwägerin schloß die Türe,
venacvale čems mamamt'ils	Aber mein Schwiegervater (dank sei ihm!)
iman gamiyio kario.	Öffnete sie mir wieder.
venacvale (čems) dedamt'ils	Und meine liebe Schwiegermutter
iman mač'ama purio	Gab mir zu essen;
doxturs kaci gaugzavnet'	Zum Arzt schickten sie,
doxturi momešveleba	Der sollte mir helfen.
me doxturi ras mišvelis	Aber was kann der mir helfen?
tvini gamcivebia.	Ist mir doch das Hirn erfroren.'

46.

Omši c'asvla mas uxaris	In den Krieg zieht der gern,
visac kargi cxeni qavso	Der ein gutes Pferd hat;
mobruneba da šin misvla	Heimkehrt der gern,
visac kargi coli qavso.	Der ein schönes Weib hat.
lamazi colis patronsa	Wer ein schönes Weib hat,
unda qvandes ʒaγli p'rt'xili	Muß einen wachsamen Hund haben;
an unda ʒaγli p'rt'xilobdes	Entweder muß der Hund aufpassen,
an da misi dedamt'ili.	Oder die Schwiegermutter.
gap'rindi šaro mercxalo	Flieg' auf, schwarze Schwalbe,
dahqer Alaznis pirsao.	Flieg' zum Ufer des Alasan,
survilic amogritane	Und bring uns das Sehnen
lamazi k'alebisao.	Der schönen Frauen.

47.

Leks meȥaxian, xareba mk'vian.	Sie nennen mich Lesghier, sie nennen mich Chareba,
velat' davdivar, mters meȥaxian;	Durch die Felder gehe ich, sie nennen mich Feind.
mteri ara var, mters meȥaxian	Ich bin kein Feind, doch nennen sie mich so.
mteric is aris is xuligani	Der ist auch ein Feind, dieser Lump
sult'a mxut'avi, mis gverdit' ari	Der Seelenverpfänder, an seiner Seite ist er.
moač'rit' enas, gavberavt gudat'	Schneidet ihm die Zunge ab, blast ihn zum Schlauch auf.
čavsvamt' zγvašia.	Ersäuft ihn im Meere,
t'an mihk'ondes, tivtivebdes maγlidgana.	Das rolle ihn fort, oben auf (den Wogen).

48.

Mraval žamier.	Langes Leben (wünschen wir),
kidev mraval žamier	Nochmals langes Leben!
γmert'ma inebos	Gott gebe ihnen,
mat'i sicocxle	Langes Leben!
gana čvenganit'a	Nicht nur von uns
γvt'isa ȥalit'a	Sondern auch durch Gottes Macht.
γmert'o gvicocxle isini	Gott, laß leben
visac rom vxedavt' (vqurebt')	Die, welche wir sehen
čvenis t'valit'a.	Mit unsern Augen (25).

49.

Murman, Murman, šensa mzesa[1]	Murman, Murman, ich beschwöre dich,
šeni coli ra vigia	Wie steht es mit deiner Frau?
ras kitxulob šen čemsa cols	Was frägst du nach meiner Frau?

[1] Vgl. die Nr. 18, 75, 154, 173, 266.

xom ginaxavs brolis cixe	Hast du das Kristallschloß gesehen,
camdis rogor maγalia.	Das bis zum Himmel ragt?
šig zis K'ali Et'eri	Darin sitzt Frau Ether
qelic mouγerebia	Sie ist zufrieden und stolz (?);
dedamt'ili t'avsa uc'navsa	Die Schwiegermutter flicht ihr die Haare,
gulis piris p'arešia	Die Schwägerin schminkt sie.
mamamt'ilic banzed uc'evs	Und der Schwiegervater liegt auf dem Dache (hält Wache).
cxrani mazlni t'avsa dganan.	Neun Schwäger stehen ihr zu Diensten,
dalesili almasnia	— wie geschliffene Diamanten sind sie —.
vinc čvens ezoši šamova	Wer in unsern Hof kommt,
galesili xmali	Für den ist auch ein geschliffenes
imist'vinac mzat' ari.	Schwert bereit.

50.

Qanazeda mivdiodi	Auf dem Felde ging ich;
t'vals-c'in mc'qeri amip'rinda	Vor meinen Augen flog eine Wachtel auf.
saxre vstorcxne movaxvedre	Mit meinem Hirtenstab schlug ich nach ihr,
č'avac'qrite t'av-kiseri.	Schlug ihr Kopf und Hals ab;
č'in davxede bude vnaxe	Schaute weiter und fand ein Nest,
šit' martqebi č'qipinobden.	In dem Junge piepsten.
is sac'qlebi, is oblebi	Diese armen Waisenkinder
t'it'k'os ist'e maqvedrian:	Machten mir gleichsam Vorwürfe:
šen uγvt'o da šen uc'qalo,	‚Du Gottloser, du Unbarmherziger!
rist'vis mohkal deda čveni?	Warum hast du unsere Mutter erschlagen?
rom mokali vas erčodi!	Was hast du gegen sie gehabt, daß du sie getötet hast.‘

51.

Me var Arsena Žoržiašvili	Ich bin Arsena Žoržiašvili.
dedar nu stiri, mamar nu sčivi	Mutter, weine nicht, Vater, flenne nicht!
me momarašore k'veqanis č'iri	Ich habe von Jammer die Welt befreit;
rac ʒuʒu gc'ove mit'xar alali	Was ich an Milch von dir gesogen habe, es gedeihe mir:
miqvarda xelši vašlis triali	Ich liebte es den Apfel (scil. die Bombe) in der Hand zu drehen,
Talaxaʒisa caši triali	Und den Talaxaze in den Himmel zu befördern (?)
giqvarda, dedar, c'it'lebi	Mutter, Du liebtest das Rot,
čemze čaicvi šavebi.	Kleide dich jetzt in Schwarz meinetwegen.

52.

Nat'elma mt'varema brʒana:	Der leuchtende Mond sagte:
bevrit' vǯobivar mzesao	Ich bin viel besser als die Sonne:
daǯda da c'igni dasc'era	Er setzte sich und schrieb einen Brief,
zemo-k'ari miat'revsa	Der Nordwind schleppt ihn weg.
mzes rom kaci mivida	Als ein Mensch zur Sonne kam
mze ʒalian gaǯavrdesa	Ärgerte sich die Sonne sehr;
me da var da is zma aris	Ich bin die Schwester und er der Bruder,
rat' vsʒuldebit' ert'manet's?	Warum hassen wir einander?
avi dari rom movides	Wenn schlechtes Wetter kommt,
is xom ver gaašrobs gzebsa	Trocknet doch er nicht die Wege auf.
mcivani kaci rom iqos	Wenn's die Menschen friert, so wärmt
is ver gaat'bobs, t'u ar daant'ebs cecxlsa	Doch er sie nicht, wenn sie kein Feuer anzünden.
es sitqva t'u tquilia	Wenn das eine Lüge ist,
hkit'xet' γamis mexresa.	So fragt doch den Nachthirten.
daibares γamis mexre	Sie riefen diesen;

ulvašzedae isvams xelsa	Den Schnurrbart streicht er mit der Hand.
dažek' bič'o. sc'oret'a st'k'vi	Setz' dich, Bursche, sag die Wahrheit
t'orem migcemt' sarželsa	— sonst gibt's Strafe —!
dasves da alaparakes	Sie ließen ihn Platz nehmen und erzählen
(meup'e t'vit' qurs ugdebsa)	— Gott selbst hörte zu —:
me ise umzeot' ver gavžler	Ich kann ohne Sonne nicht auskommen,
dγisit' šavzver balaxebsa	Am Tage schaue ich das Gras.
γamit' mirrekav xarsa	Nachts hüte ich das Vieh.
ert'i mezara ubožes	Sie schenkten ihm einen Mantel.
γamit' moralea esa	Bei Nacht hat er (der Hirte) zu arbeiten.
eiskarie močančalebda	Da kam langsam die Morgenröte herauf
t'avis zveli tqavit'a	Mit ihrem alten Fell.
(t'avis zvels tqavs moat'revs)	(Ihr altes Fell schleppt sie mit.)
gat'enebisas amodis, panγuri kres da gaagdesa	Bei Tagesanbruch kommt sie (die Morgenröte), einen Fußtritt gaben sie ihr und warfen sie um.
šuk'ur maskvlavi mobrzanda	Ein leuchtender Stern kam.
is žalian daat'rresa	Den haben sie trunken gemacht
xalat'i gamoucvales	Sie gaben ihm einen anderen Rock
kargi (?) čoxa čaacresa.	Und eine schöne Tscherkeßka ließen sie ihn anziehen.

53.

Gamxiaruldi buxaro!	Sei fröhlich, Kamin!
gul čap't'xrobili nu xaro!	Sei nicht betrübt!
švili mamas eubneba:	Es sagt der Sohn zum Vater:
daberdi, čemt'an nu xaro.	Du bist alt geworden, sei nicht (bleibe nicht?) bei mir.

54.

Gušin švidni Guržanelni[1]

sanadirot' c'asuliqvnen
ik' moeklat' t'et'ri taxi
xorci moemravlebianat'

čven švidsa zmasa Xevsurt'a
mt'as c'veri gadmoekida
švidt'a vesrolet' švidšvidi

arvert'ic ar moekida
esrola berma papama
žixvi rk'it' gadmoekida.

Gestern gingen die sieben Gur-žaneli
Auf die Jagd.
Sie töteten einen weißen Eber
Und hatten (nun) Fleisch in Fülle.
(Wir sieben Brüder Chevsuren
Die Bergspitze hängt über)
Zu sieben haben wir je siebenmal geschossen
Und keiner traf.
Da schoß der alte Großvater
Und traf einen Steinbock.

55.

Šašvi kakabi šaibnen

šašvi mgalobeli
dila iqo mšvenieri
šašvma ažoba kakabsa

šašvi iqo mgalobeli.

Eine Drossel und Rebhühner wetteiferten im Singen)
— Die Sängerin Drossel! —
Es war ein schöner Morgen
Die Drossel trug den Sieg davon,
Sie war die (bessere) Sängerin.

56.

Mraval žamier
zmert'ma inebos
mat'i sicocxle.

Vgl. 2, 48, 56, 86, 172, 176, 200, 212, 213, 225, 264, 274.

57.

Dastrp'is vardsa(-i)

gulis dardsa
stvens bulbulsa(-i)
saamo xmasa
zil gatexils(-i)
guls azgerebs.
gap'rindeba uexo mxares

Die Rose pflegt den Schmerz ihres Herzens;

Es flötet die Nachtigall
Ein gefälliges Lied;
Sie kann nicht (mehr) schlafen
Und das Herz klopft ihr.
Auf fliegt sie ins fremde Land,

[1] Vgl. die Nr. 29, 54, 77, 100, 139.

t'an c'ahqreba
misgan dardsa(-i)
saqvarelo mšvidobit'
šori gza damiloce

male gnaxo mšvidobit'

saqvarelo, nu stiri, nu stiri

male moval mšvidobit'
nu itireb saqvarelo

nu itireb, nu matireb
me všordebi samšoblos
male gnaxav mšvidobit'.

Und nimmt mit sich
Ihren (oder der Rose?) Schmerz.
Geliebte, sei gegrüßt!
Wünsche mir eine gute Reise.
Bald werde ich dich wohlbehalten wiedersehen.
Geliebte, weine nicht, weine nicht,
Bald komm ich wohlbehalten wieder.
Weine nicht, Geliebte,
Weine nicht und bring' mich nicht zum Weinen.
Ich verlasse die Heimat,
Bald seh' ich dich wohlbehalten wieder.

58.

Vk'eip'obdit čvens bayčaši

saca vardi qvaoda
vsurrilobdi čems mižnurt'a

romelic me miqvarda
vexveodi brolis mkerdzed

t'an vkocnidi t'val-c'arbši

vsurrilobdi vk'eip'obdi

amdros xvevna-siqvarulši
dagvezina šig kvalši

rit'om zilši damesizmra
vk'eip'obdi čvens bayši

šexti zilši, gameyviza

Wir ließen's uns wohl sein in unserem Garten,
Wo die Rosen blühten.
Ich sehnte mich (?) nach meiner Geliebten,
Die ich liebte.
Ich umfaßte ihre kristall'ne Brust,
Und küßte ihre Augen und Brauen.
Ich sehnte mich und mir war wohl.
Da, im Umfassen und im Lieben.
Schliefen wir mitten in einem Blumenbeet ein.
Und mir war's, als träumte ich,
Daß ich mir's wohl sein ließ in unserem Garten
Ich sprang auf im Schlaf, wachte auf,

rom viqavi ešxit' mt'vruli	Und war trunken vor Eifersucht.
genacvale čems satrp'osa	Ach, meiner Liebsten
cremlit' amemso t'vali	Augen standen voll Tränen.
xa gatirebs, genacvale?	Was macht dich weinen, Liebste?
ar ysurs čemi siqvaruli?	Ist dir meine Liebe nicht recht?

59.

K'art'lis k'alma siqvaruli	Die Kharthalinerin hat die Liebe
trp'ialebit' gamoxata	Mit Leidenschaft dargestellt.
kacis guli rkinat' xata	Des Mannes Herz hat sich von Eisen gezeigt
t'risi guli andamatad.	Ihr Herz (aber) ist der Magnet.
Imerelma ki am grznobas	Bei der Imeretherin ist dies Gefühl
angarišit' daumata:	Mehr berechnend.
(stk'va: tu k'ali t'agvi aris	Sie sagt: Wenn das Weib eine Maus ist,
kaci unda iqos t'atvi (kata?)	Muß der Mann eine Katze sein.
kudis k'nevit'. da krutunit'	Muß mit Schweifwedeln und Knurren
daič'iros. arc moklas da arc arčinos	Sie fangen. Nicht töten soll er sie und nicht loslassen,
da, rom (m)sxverpli daumč'lek'des	Und wenn das Opfer ermattet ist,
mere msxverplze inadiros.	Soll er es fangen.
Megrelma stk'va: siqvaruli	Die Mingrelierin sagt: Die Liebe muß
unda iqos dap'aruli	Heimlich sein.
melasavit' p'acxaši zvres	Wie der Fuchs sich in die Hütte hineinstiehlt,
t'u dauxvdes kar-xuruli	Wenn er sie verschlossen findet.
(mažvabelad t'ars damac'res	Ein Alb hat mir den Kopf verbrannt
mit' damip'rtxos tkbili zili.)	Und den süßen Schlaf verscheucht.
Gurulma stk'ua: siqvaruli	Die Gurierin sagt: Die Liebe
ras mik'rian dap'aruli	Wie soll die verborgen sein?

siqvaruli unda iqos	Die Liebe muß
gamart'uli vit' šurduli	Gespannt sein wie eine Schleuder.
kaci unda iqos lomi	Der Mann muß ein Löwe sein,
me dedal-vep'xvad damsaxos.	Und sich mich als Pantherin vorstellen.
me čitivit' meč'ikč'ikos,	Wie ein Vögelchen soll er mich anzwitschern,
sxvebs zaris xmit' šeuzraxos.	Zu andern (Weibern aber) mit Glockenstimme sprechen.
ẓmert'ma isic šearcxvinos	Gott möge die beschämen,
vinc amgvari trp'oba ẓraxos.	Die solche Liebe tadeln.

60.

Čemo cicinat'ela(v)	(Ach), mein Leuchtwürmchen,
anat'eb nela-nela.	Ganz sachte leuchtest du.
sad mip'ren nela-nela	Wo fliegst du hin, so sachte?
anat'eb da kargi xar.	Du leuchtest und bist lieb.
me ki aras margixar	Du nützest mir gar nichts.
čemi iqo is minda	Ich möchte, du wärest mein.
šen-ki sxvisa bargi xar	Aber du bist eines andern Last.
anat'eb da kargi xar	Du leuchtest und bist lieb.
me ki aras margixar	Du nützest mir gar nichts.
isev šen da isev šen	Immer du und immer du,
čemo cicinat'elav	Mein Leuchtwürmchen!
šenze sargebliani	Nützlicher als du (bin ich?)
šen genacvalos qvela	Mein liebes Ding,
čemo cicinat'elav	Mein Leuchtwürmchen!
uc'qinari is ari	Unschädlich sind
abrešumis pepela	Der Seidenwurm,
p'utkari da c'urbela.	Die Biene und der Blutegel.

61.

Vank'is karebze gogo-ẑan	Mädchen, über dem Tore von Wank
xati gamxdarxar	Ein Heiligenbild bist du mir geworden.
čemi gulisad gogo-ẑan	Mädchen meines Herzens,

dardi gamxdarxar.	(Mein) Schmerz bist du geworden.
gulši rad damec gogo-ǯan	Warum hast du mir ins Herz
almasis dana	Ein Demantmesser gestoßen?
sisxlit' aimso gogo-ǯan	Mit Blut hat sich gefüllt, Mädchen
xarazi xana.	Das Viertel, wo die Schuster sind
codvit' daic'o gogo-ǯan	Von Sünden entbrannte, Mädchen,
ca da k'veqana	Himmel und Erde.
hox, saqvarelo gogo-ǯan	Ach, liebes Mädchen,
es ra miqavi.	Was hast du mir angetan?

62.

sup'rav gaślili, lxini xar[1]
C'kuas čavardi gonebasa
ert'i sindisi sǯobia
asi t'umnis k'onebasa

63.

C'aiqvanes T'amar-k'ali[2]	Sie führten Frau Thamara weg,
moc'ame xar šen Sak'art'velo	Du, Georgien, bist Zeuge (Märtyrer)
Ap'xazet'ši c'aiqvanes T'amar-k'ali	Nach Abchasien führten sie Thamaren
moc'ame xar šen Sak'art'velo.	Du, Georgien, bist Zeuge.

64.

Č'reli pepelav	Bunter Schmetterling,
sad mip'rindebi?	Wo fliegst du hin?

[1] Vgl. die Nr. 1, 33.

[2] Vgl. die Nr. 156, 267. — Die bekannte Königin Thamara von Georgien. Das Lied gehört zu dem großen Zyklus der Thamaralieder. Der Sinn der zweiten Zeile ist wohl: Georgien hat die Qual, den Schmerz erlitten, seine Königin weggeführt zu sehen.

65.

Ič'ič'č'ike mercxalo!
gazap'xulis p'rinvelo!
mit'xar sait' mip'rinav
egre gačk'arebuli.

Zwitschre, Schwalbe,
Frühlingsvogel!
Sag' wohin fliegst du
So eilig?

66.

Modi gavqidit' xar da kameči
varos uqudot' šantikliorebi.

Komm, wir verkaufen Ochs und Büffel
Und kaufen der Varo (?) Chanteclairs.

67.

K'ali mitom gat'xovdeba
určernia k'mart'anao
t'u kargad ar šainaxa
male c'ara sxvast'anao.

Deshalb wird ein Mädchen verheiratet,
Weil es für sie besser ist, wenn sie einen Mann hat,
Wenn du sie nicht gut behandelst,
Geht sie bald zu einem andern.

68.

Taši bič'o! bani mart'a
t'amašoba gaimart'a

Schlag den Takt, Bursch, sing mit (die 3. Stimme),
Zu tanzen haben wir angefangen.

69.

K'orma c'ic'ila c'aiyo
izaxis c'ia-c'iaso
imisi t'et'ri bumbuli
velat' gahk'onda niarso.

Der Habicht nahm ein Küken weg
Es ruft (schreit) zig-zig!
Seinen weißen Flaum
Trägt das Lüftchen (Windchen) übers Feld.

70.

Šari-šuri šari mak'o	Siehe Bemerkungen.
Bak'ošia bič'i Šak'ro	
gogo. gogo Šušana.	

71.

T'ebro c'avida c'qalzeda	Tebro ging nach Wasser,
koko udgia p'xarzeda	Mit dem Krug auf der Schulter;
(*koxta gogor genacvale, xev-xev t'ebrone*)	Siehe Nr. 14 und Bemerkungen dazu.
T'ebros koko čamoart'vi	Nimm T. den Krug ab
da gaigore klavzeda	Und wälze ihn dir (selbst) auf den Arm.
(*koxta gogo genacvale xev-xev T'ebrone*).[1]	

72.

Šašvi kakabi šaibnen	Drossel und Rebhuhn wetteiferten:
šašvi iqo mgalobeli	Die Drossel war die (bessere) Sängerin.
šašvma (a)ʒoba kakabsa	Die Drossel besiegte die Wachtel,
dila iqo mšvenieri	Es war ein schöner Morgen,
omi k'ondat' metad ʒneli.	Einen schweren Kampf fochten sie aus.

73.

Bič'ma xevši čamitqua	Ein Bursche verlockte mich in die Schlucht
šašvis budis gulist'vina	Um eines Drosselnestes willen;
ik' ra šašris bude iqo	Aber … was war da für ein Nest! …
ešmakobis gulist'vina	Bloß des Unfugs halber war es.
xeli mkra da c'amak'cia	Er stieß mich und warf mich nieder,
am saoxros gulist'vina.	Wegen dieser Dummheit da.[2]

[1] Siehe auch Nr. 14 und 208

[2] Bei diesen Worten zeigt sie auf ihre vagina.

74.

Irane Ak'imišvili, mxar-beč'iani zlieri; *Iransa (h)qavda k'urani, k'urani xalaiani,* *sayamo-xanic morida, t'okmac c'aiyo c'qriali* *švidi iabo gaaba, švidt'ac daic'qes yriali;* *morida Ivan aušra naevlis kalos čamoreka;* *meore dila gat'enda, xalxma rom gamoixeda* *uh, is žogi visi aris. c'uxel moreka Iranem* *is iget'i bič'i ari ert'i Mixasac ačuk'a* *isic gamora qočayi am Iranes žiši-ari* *oršabat' dila gat'enda žanyiani dye ario* *gayma Lekis kamečoba gamoyma t'riton ario.*	Siehe Bemerkung.

75.

Murman. Murman, šensa mzesa.[1]	Murman, Murman, ich beschwöre dich,
šeni K'ali sxvas umzersa.	Deine Frau hat die Augen auf einen anderen geworfen;
čemsa colsa ras kit'xulob?	Was frägst du nach meiner Frau?
colis k'eba amiyia.	Siehe Bemerkung.)

76.

Daukar, čemo čanguro.	Spiel, mein Tschongur
daukar nela-nelao.	Spiel sachte, sachte,

[1] Vgl. die Nr. 18. 49, 154, 173, 266.

dankar, t'orem dagamtvrev,
me geubnebi, šenao!

Spiel, sonst zerbrech ich dich.
Ich sag's dir doch!

77.

Gušin šridni Guržanelni
sanadirot' c'asuliqvnen;
mat' moeklat' ert'i taxi,
xorci gaemravlebinat';
šridt'a esroles švid-šridi
arc ert'i ar moekida;
esrola berma papama,
igi up'ro moekida;
iman mokla t'et'ri taxi
xorci mayla daekida.

Vgl. die Nr. 29, 54, 100, 139.

Hoch hing er das Fleisch auf.

78.

Čemi saqvarlis kabasa
sami dye unda mziani,
xut'i girvank'a saponi,
at'i koka c'qliani.
netavi ava(t')-mqop'arsa
šeni xma gamagonia
šent'an damigo logini
šens mklarzed gamagoria.

Meiner Liebsten Kleid
Braucht drei Tage Sonne,
Fünf Pfund Seife (und)
Zehn Eimer Wasser.
Ach, wenn ich Kranker doch
Deine Stimme hören könnte,
Wenn man mir bei dir das Bett bereitete
Und wenn ich in deinen Armen ruhen (wörtlich mich wälzen) könnte!

79.

Alaznis pirsa mosula
c'it'eli satacurio
daržek'i krep'a daue'qe
megona ukacurio.
mivixede da momcderda
is mami-čemis žario

Am Ufer des Alasan ist aufgegangen
Roter Spargel:
Ich setzte mich und fing an zu pflücken,
Weil ich glaubte, er gehöre niemand.
Ich sah zu, es folgte mir
Das Heer meines Vaters.

šen mama-čemi ras momdev	Warum verfolgst du mich, Vater?
rat' čagqva čemi ǯavrio?	Warum hat dich der Ärger über mich hergebracht?

80.

Omši c'asvla mas uxaris	In den Krieg zu ziehen freut den
visac kargi cxeni qavso	Der ein gutes Pferd hat.
dabrundeba da šin mosvla	Nach Hause zurückzukehren den
visac kargi coli qavso.	Der ein gutes Weib hat.
kargi colisa patronsa	Der Mann (Besitzer) eines guten Weibes
unda qavdes ǯaγli p'rt'xili	Muß einen wachsamen Hund haben;
an unda ǯaγli p'rt'xilobdes	Aufpassen muß entweder der Hund,
an da misi dedamt'ili.	Oder die Mutter des Mannes.

81.

‚*Damloce, dedi, damloce*	‚Segne mich, Mutter, segne mich!
minda c'aride ǯaršio‘	Ich will Soldat werden.‘
gza dagiloco švilo rat'	‚Warum soll ich dich segnen, mein Sohn?
unda c'asvide ǯaršio!	Warum willst du Soldat werden?‘
sadac Erekle omobda	‚Wo Erekle Krieg führte,
ori čemi ʒma ik' mokles	Dort haben sie meine zwei Brüder getötet:
ert's moxvda tqvia gulšia	Den einen traf das Blei ins Herz,
meores iγliašia.	Den zweiten in die Achsel.
me am sop'lat' ar davdgebi	Ich bleibe nicht in diesem Dorf.
sxva sop'els c'aval dast'ana.	Ich geh' in ein anderes Dorf zu (meiner) Schwester.

ik' minda puri viqido	Dort will ich Brot kaufen,
gamovikvebo zamt'ara	Nähre mich den Winter über.
šua gzazeda damiγamda	Auf halbem Wege wurde es Nacht
ševedi mikitant'ana	Ich ging in eine Wirtschaft.
im γames igre mimiγo	Jene Nacht nahm der Wirt mich auf,
rogorc ʒma miva dast'ana	Wie wenn ein Bruder zur Schwester kommt.
meore dila gat'enda	Dann wurde es Morgen.
č'amoxta bič'i Vart'ana	Da sprang der Bursche (Diener) Vart'ana auf,
beč'ebze xeli č'amokra	Der Wirt klopfte ihm auf die Schulter
somxuri sitqva gat'ala.	Und sprach armenisch mit ihm.

82.

Uremi urems misdevda	Ein Karren folgt einem Karren,
uremi gogoriani.	Ein Karren mit seinen Rädern;
uremi p'erso maγalo,	Du Karren mit hohen Bordwänden,
γerʒi giqria rkinisa,	Deine Achse ist aus Eisen,
xarebi kargi gibia	Gute Ochsen sind eingespannt
magram aγmart'i gišlisa.	Aber bergauf wird es dir schwer sein.

83.

Vazo, švilivit' nazardo!	Rebe, die du wie ein Kind aufgezogen bist,
ulvaši gadgigrexnia	Den Schnurrbart (scil. die Ranken) hast du dir aufgewirbelt,
čahkoneba č'igosa	Die Stütze hast du fest umarmt
švazeda gagitexia	Und in der Mitte durchgebrochen.
šeni zedašis madlsa vp'ic	Bei deinem heiligen Wein (Kirchenwein) schwöre ich,
šen ar mogaklo t'oxia	Daß dir die Pflege (das Umgraben) nicht fehlen wird.

gagt'oxno gagalamazo	Ich werde dich umgraben und dich schön machen
rogorc rom patar-rzalia	Wie eine Braut.
čven rom ɣmert'ma gagvač́ina	Als uns Gott erschuf
aso-tani šegvarč́ina	Und Körper und Glieder gab,
xelši mogvca č'reli mtriri	Gab er uns in die Hand ein buntes . . . ?
k'veqnebi sul dagvatara	Über die ganze Welt hat er uns geführt,
t'avadebi da glexebi	Adlige (Fürsten) und Bauern.
sul ert'bašat' šemogvqara(?)	Alle hat er uns zusammengeführt.
zogma grit'xva gamarǯoba	Einige grüßten uns,
zogma kidev barak'ala.	Einige sagten: Bravo!

84.

Gadi, gamodi, gut'ano ɣirɣitav bani utxaro |	Komm hervor, Pflug, du Knarrer, singe mit!
noqiero da msuk'ano šeni č'irime gut'ano. |	Ernährer, Fettmacher! Du, mein lieber Pflug!
mag šeni mrude qelisa ‖ *c'amouc'vebi t'eʒoze* |	Du Krummhalsiger, du wirst dich auf die Seite legen
aɣeba ici velisa | *gat'lilo mrudi xisao* |	Du weißt, was du mit dem Felde zu tun hast, du, aus krummen Holz Geschnitzter:
šemnaxavi xar cocxlisa dammarxveli xar mkvdrisao |	Du bist der Erhalter der Lebenden, der Totengräber der Toten.
gut'ano up'lis nakurt'xo | *ɣrmad ganare kvalia* |	Pflug, du Gesegneter des Herrn, reiße tiefe Furchen:
gamvlelsa da gamomvlelsa mters šenze darčes t'valio(?)	Jeder, der dich als Feind betrachtet (jeder vorbeikommende Feind), möge dich beneiden!

85.

Qrmuli.

mit'xar, mit'xar, ras memduri šeni sulisa.	Sag mir, sag mir, warum bist du unzufrieden mit mir?

ɣar gmart'ebs mot'mineba mkvlelo gulisa?	Ich kann nicht länger Geduld üben, du Töterin des Herzens.
kargat' ici tqve var šeni siqvarulisa!	Du weißt gut, ich bin der Gefangene deiner Liebe.
ax! šen baɣo, gamagone xma bulbulisa	Ach, Garten! Laß mich die Stimme der Nachtigall hören,
ɣmert'sa vp'icav, aras gargebs egre sinaze	Ich schwöre bei Gott, es steht dir solche Ziererei nicht.
kargad ici cecxls mikidebs šeni ešxi(da) silamaze	Du weißt ja, es steckt mich in Brand deine Schönheit und deine Reize.
ert'i mit'xar, ra gac'qine rat' damivic'qe	Sag mir, was hat dich verdrossen, warum hast du mich vergessen?
razed gasdek' šen uc'qalo im čvens aɣt'k'maze	Warum hast du, Unbarmherzige, das Gelübde gebrochen?
maš t'u čemi sič'abuke ar genaneba,	Also, wenn dir meine Jugend nicht leid tut,
modi! momkal šenis xelit' gak'vs sruli neba!	Töte mich mit deiner Hand, ganz nach deinem Willen.

86.

Mraval žamier *ɣmert'man inebos* *čveni sicocxle.*	Vgl. 2, 48, 56, 172, 176, 200, 212, 213, 225, 264, 274.

87.

Vin ra icis, vis gulši ra dardia	Wer kennt die Schmerzen all der Herzen?
zogǯer sicili cxare cremlze mcarea	Manchmal ist das Lachen bitterer als die Träne;
ras mik'vian Jobis mc'uxareba	Was bedeuten Jobs Leiden?
mokvdes kaci, t'u pirutqvs edareba.	Der Mensch, der einem Tier gleicht, mag sterben!

88.

K'ali gadagvibrunda[1]	Das Mädchen wandte sich von uns ab
(*livli, livli, livli Mašo! liaxo, liaxo da*)	(Singsilben) Mašo! (Name.)
čitis kaba davpirdi	Ich versprach ihr ein Baumwollkleid,
isev gadmomibrunda	Da kehrte sie wieder zu mir zurück.
(*livli* . . . wie oben).	

89.

c'elši c'vrilo	O, du Schlanke in der Taille,
da maγalo,	Du Hochgewachsene,
beč'ebši ganiero!	Du mit den breiten Schultern!

90.

Pšaruri simγera.	Pschavisches Lied.
Čemo turp'ar, čemo vardo!	Meine Schöne, meine Rose,
ma ra vk'na, rom ar vidardo	Was soll ich tun, wie soll ich keinen Schmerz fühlen?
me ušenot' moc'qenili	Ohne dich sitze ich gelangweilt
galiaši vzivar marto.	Allein im Käfig.
nacvlat' rbili došakisa	Statt einer weichen Matratze
ʒirs migian ʒveli palto.	Habe ich unter mir einen alten Paletot.

91.

Ʒalabt' gamgzavnes c'isk'vilši	Die Verwandten haben mich in die Mühle geschickt;
velisas gana tqisasa	In die Feldmühle, nicht in die Waldmühle(?)
tqeši viqav dagiʒaxe	Im Walde war ich und habe dich gerufen:
k'alo, γvt'is madls, daica	Mädchen, um Gotteswillen, warte!

---

[1] Vgl. Nr. 13, 273.

šen t'av ar šamoibrune	Du hast den Kopf nicht zu mir gewendet,
midixar miik'sov c'indasa	Du gehst und strickst deinen Strumpf weiter.
šen saxes čaviqolebdi	Dein Gesicht trage ich (im Herzen),
mag šeni t'val c'arbisasa	Deine Augen, deine Brauen.
dahkargav, davikargebi	Wenn du verschwindest, verschwinde ich auch.
saxelat' vitqvi C'iqasa	Ich heiße Ciqa.
čavicvam tanisamossa	Ich ziehe mein Gewand an,
Leket's mivakrav cixeze	Ich hänge den rechten Arm deines Mannes
marǯvenas šeni k'marisa.	Auf auf dem Turm im Lesghierland.

92.

Bedsa čemsas vemdurebi	Unzufrieden bin ich mit meinem Schicksal.
ac' damigdet' qvelam quri	Hört mich jetzt alle an!
vemdurebi droebasa	Unzufrieden bin ich mit der Zeit
unda mivsce saqveduri	Und muß ihr Vorwürfe machen.
bedsa čemsas momašora	(Denn) sie hat mir mein Glück genommen,
kekluci da sak'eburi	Die liebe und lobenswerte (Zeit)!
čemi dro da čemi dγeni	Meine Zeit, meine Tage
sul Ruset'ši gavitare.	Habe ich alle in Rußland verbracht.

93.

Aragvit' γori daiʒra	Längs der Aragva kommen die Schweine;
sait'ken izavs pirsao	In welche Richtung wenden sie sich?
Mangliss amboben Sač'mosa	In Manglis sagt man, daß in Sačmo
binebi čadges xisao.	Hölzerne Häuser gebaut worden seien.

Giorgi Nat'elašvili	Giorgi Nat'elašvili
sark'ali mc'qemsebisao	Ist der Oberhirt;
čemi patara Gigili	Mein kleines Georgchen
k'ed da k'ed gamorbisao	Läuft von Gipfel zu Gipfel her.
ʒmao mišvele Giorgi	‚Bruder Georg, hilf mir
Lekma camigdo ʒirsao	Der Lesghier hat mich zu Boden geworfen.'
rogor ar mogešvelebi	‚Wie soll ich dir nicht helfen,
čveni xar gana sxvisao!	Bist doch der unsere und kein Fremder.'
ase dabrunda Lekebši	So ist er zurück zu den Lesghiern,
rogorc borbali c'qlisao	Wie ein Wasserrad.
agre akap'a beladi	So hat er den Führer (der Lesghier)
rogorc totebi xisao.	Zerhauen wie Äste.

94.

‚Gazap'xulisa pirzeda	‚Im Anfang des Frühjahrs
amozzindi, ǯežilo!	Kommst du, Ähre, in die Höhe.
k'alo! šens gaxarebasa	Mädchen! um deinetwillen
zaγlebs ar damagležino'	Sollen mich die Hunde nicht zerreißen.'
‚mainc ar gagašrebineb	‚Ich werde dir nicht helfen,
rom gč'amden pirši eč'iro.'	Sie sollen dich fressen, dich im Maule halten.'
‚ar gamat'at'ro k'alao	‚Mach' mich nicht zum Tataren, Mädchen,
čemi rǯul ar damagdebino.'	Meinen Glauben mach mich nicht wechseln!'

95.

C'minda Giorgim dasc'qevlos	Der heilige Georg verfluche
kact'a momkrlelt'an damǯdari	Den, der bei Mördern sitzt.
dadian dalot'ebulni	Es gehen die Betrunkenen
araqs eʒeben sad ari	Und suchen Schnaps.
beri čansvamt' qeinši	Einen Alten maskierten sie
gamart'es rogorc mažari	Und richteten ihn her wie ... (?)

ǯibeši udgatʻ stakʻani	In die Tasche taten sie ihm ein Glas
ertʻmanetʻs eubnebian:	Und fragten einander:
netav araqi sad ari.	Wo ist der Schnaps?

96.

Dγem daixura pir-bade,	Der Tag hat sich mit einem Schleier bedeckt,
mtʻebma daxuǯes tʻvalebi,	Die Berge haben die Augen zugemacht,
aγar špʻotʻoben sapʻlavši;	Im Grabe sind sie nicht mehr unruhig
gmirtʻ opʻlis mγvreli ǯvalebi.	Die Heldenschweiß vergießenden Knochen.
guli ver moupʻxaniatʻ	Ihr Herz ist untröstlich
cremli zditʻ alazniani	Tränen vergießen sie so groß wie der Alasan (Fluß)
čarecxes čaalamazes	Gewaschen und verschönert haben sie damit
mtʻebis gul-mkerdi kldiani.	Die felsigen Brüste der Berge.
gora rom časdgams šubi-cʻvratʻ	Der Hügel welcher ? ?
muxi-ipʻnebitʻ pʻaruli!	Ist bedeckt mit Eichen und Birken.
ikʻ qrian didi lodebi,	Dort liegen große Felsen
šav pʻeri cixis karebi.	Und die Tore eines schwarzen Schlosses.
ucbatʻ gaisma pʻexis-xma	Plötzlich hörte man das Geräusch von Schritten,
kaci gamočnda ucxo-ram	Und es erschien ein fremder Mensch,
čamogleǯ-čamocʻecʻili	In Lumpen gehüllt,
ertʻi ušno da γaribi,	Ein unschöner und armer.
santʻlisa šukʻze cʻamodga,	Beim Lichte einer Kerze stand er auf
datanǯulitʻs (?) pʻeritʻa	Gequält sah er aus und
mxarze tʻopʻ gadagdebuli,	Hatte er auf der Schulter das Gewehr.
gabudebulis cʻveritʻa	Mit einem (? ?) Bart.
gadaikripʻnen γrubelni	Die Wolken verschwanden.

kʻuča gacʻires cvriani	Sie machten die Straßen feucht
gaivses mtʻatʻa rzitʻ zuzu	Sie füllten sich die Brüste mit der Milch der Berge (Regen),
daušromelatʻ rziani.	Der Milch, die nie versiegt.
mogesalmebitʻ kʻedebo	Ich grüße euch, ihr Bergwände,
momakʻvs salami griani.	Ich bringe euch einen späten Gruß.

97.

Zen goritʻ gamotʻxovilma	Ich, die vom obern Berge Gefreite
kʻven gors šavirtʻe kʻmaria	Habe mich am untern Berge verheiratet.
bevri gamomqva mzitʻvebi	Viel Ausstattung habe ich mitgenommen:
samas otʻxasi cxvaria.	300—400 Schafe.
žalabtʻ gamgzavnes mušaši	Meine Leute haben mich auf die Arbeit geschickt,
pirvelatʻ patar-rzalia	Zum ersten Mal als Jungverheiratete.
dasxden dažarden mušani	Die Arbeiter setzten sich
švid-piratʻ švidi žaria.	In sieben Reihen.
čamourige žamebi	Jedem gab ich eine Tasse,
kʻmars šavs damiklda žamia	Für meinen armen Mann aber fehlte mir eine.
tʻavistʻvin daiduduna	Er brummte so vor sich hin:
še zaγlo, šeni žavria	Du Hündin, deine Schuld ist es.
čamomsves xaličazeda	Sie setzten mich auf einen Teppich
čamkapʻes rogorc pʻxalia	Und zerstückelten mich wie Spinat
žer damčʻres (?) lercʻmis tʻitʻebi,	Zuerst zerschnitten sie mir meine Rohrfinger,
merme gišeris tʻmania	Dann die Jet-schwarzen Haare.
gadamavalo γrubelo	Vorbeiziehende Wolke!
gadaitane bralia	Trage hinweg meine traurige Lage,

igi deda-čems uambe	Und erzähle es meiner Mutter.
eg čemi codva-bralia	Dies ist meine Schuld und Sünde.
dedav daqide dedani	Mutter! Verkaufe dein Muttergut (?)
daixsen čemi t'mania	Löse meine Haare,
dahkida darbazis karze	Hänge sie ans Tor der Halle,
amliavebdes k'aria	Damit der Wind sie wallen mache;
gamvlels da gamomvlelebsa	Jeder Vorbeigehende
qvelasa k'ondes t'valia	Soll sie sehen (und sagen)
γmert'ma gacxonos, k'alao	Gott segne dich, Weib!
eget'a unda t'mania.	So ein Haar soll (jedes Weib) haben.

98.

Oci c'lisa rom ševik'en	Als ich 20 Jahre alt wurde,
načalnikma damibara	Rief mich die Behörde (zum Heeresdienst).
c'avdek' c'in da gamovcxaddi	Ich ging hin und stellte mich vor.
c'in k'aγaldi gadmošala	Man öffnete mir ein Papier
mit'xra: švilo, samsaxurši	Und sagte: Mein Sohn, du
miγebuli mqevxar šena.	Bist dienstpflichtig.
mec madloba gaduxade	Ich bedankte mich
utxar neba t'k'veni . . .	Und sagte: Zu Befehl!
mašin mit'xra: kočaγ švilo	Dann sagte er (der Chef). Junger Held,
icocxle da barak'ala	Du sollst leben, du braver Kerl!
iqav qvelgan bednieri	Habe Glück überall,
mklavši mogematos ʒala	In deinem Arm vermehre sich die Kraft.
rom, šenis mxrit' am k'veqanas	Daß in deiner Person unser Land
moipovos mtrisa ʒala	Eine Kraft gegen den Feind finde;
mterma ar gadagviaros	Damit der Feind uns nicht überfalle
ar gagvt'elos rogorc čala	Daß er uns nicht zertrete wie Stroh.

es iqo da c'amovedi	Nachdem ging ich
samsaxurši čk'ara čk'ara	Schnellstens in den Dienst.
dɣes Ruset'ši gamovcxaddit'	Heute kommen wir nach Rußland,
guli brunavs rogorc ǯara	Das Herz dreht sich wie ein Spinnrad
dardebi borotebi	Qualen und Schmerz,
qvela gulze dameqara.	Alle sind mir auf die Brust gefallen.

99.

Dilit' mze dabnediliqo	Am Morgen wurde die Sonne ohnmächtig
mt'vare aqrida šak'arsa	Der Mond warf Zucker (sagte süße Worte)
mt'varev nu aqri šak'arsa	Mond, tu' das nicht!
aravin mogcems mag k'alsa.	Niemand gibt dir dieses Weib.

100.

Švid ʒmat'a, merves biʒasa[1]	Sieben Brüder und als achten den Onkel
mt'it' vep'xvi gadaekidat'	Verfolgte auf dem Berge ein Panther
švidt'av esroles švid-švidi	Alle sieben schossen je siebenmal;
arc ert'i ar moekida	Keiner traf;
esrola beber biʒama	Da schoß der alte Onkel,
vep'xvi brčqlit' čamoekida.	Und den Panther hängte sich mit den Krallen an.

101.

Sikvdilma stk'ua: zɣvit c'amovel	Der Tod sagte: ‚Auf dem Meere bin ich gekommen,
šamoviare k'veqana.	Die ganze Welt hab' ich durchreist;
av Bec'vas saxli vikit'xe	Ich frug nach dem Haus des bösen Bec'va;

[1] Vgl. 29, 54, 77. 139.

napirze[1] *gomuri et'xara,*	Am Ufer hatte er sich eine Erdhütte ausgegraben.
banisas gadauxede	Ich sah über das Dach hinweg.
sakomlze[2] *godori ep'ara.*	Das Rauchloch war mit einem Korb bedeckt.
cecxlt'a pirs iʒda av Bec'va	Am Feuer saß der böse Bec'va,
kaltaši t'xili eqara.	Im Schoß hatte er Nüsse.
akvanši ec'va qmac'vili	In der Wiege lag ein Kind,
xelebi amoešala	Das hatte die Hände erhoben.
γvt'idgana mk'onda brʒaneba,	Von Gott bekam ich den Befehl
t'an unda c'amogveqvana.	Es mitzunehmen.
sac'qalma misma dedama	Seine arme Mutter
basma daant'o c'eqana.	Zündete neulich eine Kerze an. (?)

102.

Xošaras samni mglis lekvni,	In Choschara haben drei junge Wölfe
č'ač'vsa xvren sakidlisasa	Die Kette ... (?) durchgebissen (durchgenagt).
gamovlen gamohqmuvleben	Sie kommen heraus und brummen an
cxvar-ʒroxas P'šavlebisasa	Die Schafe und Kühe der Pschaven.
,netavi gamogvišvebden	,Ach, wenn sie uns doch herausließen!
ʒavrs ar ševč'amdit' mtrisasa?	Wir lassen uns das nicht gefallen.
šišaks uc'in davič'erdit'	Zuerst hätten wir gefangen den Hund
batkans pir-c'it'el cxvrisasa'.	Und dann das Lamm des rotschnauzigen Schafes.

103.

Šva gzas šaviqarenit'	Mitten auf dem Wege haben wir uns getroffen,

[1] *napirs?*
[2] *sakomls?*

šva gzas Muxranisasa	Auf dem Wege nach Muchrani.
pursa mt'xovda, da vač'mevdi;	Er bat mich um Brot; ich gab ihm welches,
určevdi k'abazisasa;	Und zwar Lawasch.
γvinosa mt'xovda, vasmevdi	Er bat mich um Wein; ich gab ihm welchen,
určevdi badagisasa;	Und zwar jungen (neuen).
xorcsa mt'xovda, vač'mevdi	Er bat mich um Fleisch; ich gab ihm welches
určevdi kakabisasa.	Und zwar Fleisch vom Rebhuhn.
coli mt'xovda, ar mivec	Er bat mich um ein Weib; ich gab ihm keines;
mimqvanda sidedrisasa	Ich brachte ihn zur Schwiegermutter.
ar daišala akoca,	Er ließ nicht ab und küßte ihr
nac'navsa gišris t'misasa.	Den Zopf pechschwarzen Haares.
ert'i iset'i gadavkar	Da schlug ich einen solchen Hieb,
c'veri uc'ia k'rišasa	Daß sein Bart in den Sand fiel.
ert'i imanac gadmomkra	Da hieb er zurück,
elvasa gavda cisasa.	Daß ich meinte, es wäre ein Blitz des Himmels.
ik'et' is goravs, ak'et' me	Dort wälzt er sich, ich hier,
vai dedas motirlisasa.	Ach, liebe, weinende Mutter.

104.

Sabralo dedabrisasa	Einer armen alten Frau
t'agvni qanasa mkiano	Mähen die Mäuse die Wiese,
lomni ugrexen ulosa	Flechten die Löwen Garbenbänder,
vep'xvni znas šaukvriano	Binden die Panther die Garben,
mdevni uremši abian	Spannen die Divs den Wagen ein,
iremni znasa qriano	Sammeln die Hirsche die Garben,

mšvelni abian kevrebši	Spannen (sich) die Rehe in den Dreschschlitten,
kalos gars darbeniano.	Laufen auf der Tenne herum.
zed angelozni usxedan	Auf (dem Dreschschlitten) stehen die Engel
c'vrils xmaze dasʒaxiano	Und singen mit leiser Stimme.
č'inkebi mardat' uk'ceven	Kobolde schaufeln das Getreide zurück
qanasa gap'ocxviano	Und rechen auf dem Felde.
taxni misʒeven kalosa	Die Wildschweine die Tenne,
melebi kudit' gviano	Füchse kehren sie mit dem Schweife;
c'eroni aniaveben	Störche worfeln das Getreide,
da batni dahkazmiano	Und Gänse reinigen es.
dat'vebs hkidiat' tomrebi	Bären tragen die Säcke
ormoši pursa hqriano	Und werfen das Getreide in die Grube.[1]
mglebi c'isk'vilši gagzavnes	Die Wölfe hat man in die Mühle geschickt,
purs male dagvip'k'viano.	Bald werden sie uns das Getreide mahlen.
šašvni p'k'vils tkecavs, gnolni zels	Die Staare sieben das Mehl,
kač'kač'ni amok'niano.	Die Rebhühner kneten den Teig, die Elstern formen die Laibe,
mtredni čaagvren lavašsa	Tauben schleppen die Brote in den Backofen,
da gvritni amoxt'iano	Turteltauben nehmen es heraus.
variebi amzadeben	Küken machen es fertig,
ixvni sup'rasa šliano	Enten decken den Tisch,
zecas torola gagzavnes	Gen Himmel schickten sie die Lerche
p'rinvlebi mokrip'iano	Und sammeln die Vögel.
silamazit'a xoxobi	Wegen ihrer Schönheit hat man die Fasanen
šuaši čaisviano	In der Mitte plaziert;
galobist'visa bulbuli	Wegen ihres Gesangs die Nachtigall

[1] Wo es aufbewahrt wird.

sul t'avze daisviano	An die Spitze gesetzt.
ert'ad smen, sč'amen, lxinoben	Zusammen essen, trinken und freuen sie sich
harales dasʒaxiano.	Und singen harali!

105.

Oseb Xaranaulsa (. . . i?)	Oseb Charanauli
saomrat etqvis mxaria.	Zum Kriege . . . ?
ʒmao, c'avidet' Giorgi!	Komm, Bruder Georg!
Iors davalot' t'valia	Schauen wir auf die Jora (J.-Fluß),
e Tinkoc gaviqolodet'	Und nehmen wir den Tinko mit,
samni c'avidet' ʒmania.	So wollen wir alle drei Brüder gehen.
čaviden Ivris pirzeda	Sie gingen ans Ufer der Jora.
daut'gat' niav-γvaria	Da erhob sich ein Wind,
Ivrisa pirzed damdgara	Und am Ufer der Jora
mʒime T'at'rebis ǯaria	Stand ein großes Tatarenheer.
‚kidev moxvedit', ʒaγlebo?	‚Seid ihr wieder gekommen, ihr Hunde?
kidec mč'irs t'k'veni ǯavria'.	Wieder sind wir böse auf euch.
ǯogši dagvparet' cxenebi	Ganze Herden von Pferden habt ihr uns gestohlen,
šuri mak'vs saʒebaria	Rache will ich nehmen dafür.
tqvia c'amali bevri mak'vs	Pulver und Kugeln hab' ich viel,
cxra-at' Osmalis tolia.	So viel als 9—10 Tataren wiegen (?)'
T'at'arma t'op'i daγriǯa	Der Tatare machte die Flinte fertig.
Ioseb dahkra t'valia	Oseb bemerkte dies.
c'in-c'in Ioseb daasc'ra	Zuerst schoß Oseb
T'at'ars dagliǯa qbania.	Und zerschmetterte dem Tataren das Kinn.
mxarši čot'irobs tqviasa,	In der Seite fühlte er die Kugel
ver moitana ʒalia.	Aber sie hatte keine Kraft (um einzudringen)

bobak'robs Iosebai	Da wurde Oseb wütend,
tqviaisagan mt'vralia.	Von den Kugeln wurde er ganz berauscht.
exla šen ici, Tinkvo	Jetzt kommst du an die Reihe, Tinko!
bič'oba šenzed aria	Zeige, daß du ein tapferer Kerl bist.
gavarda Tinkos xirišia *manzilam dasxna rk'anio.*	(Sinnlos.)

106.

K'alav, visi xar? ras daxval . .	,Mädchen, wem gehörst du? Warum gehst du umher?
mtroba ggulavdes ik'neba	Hast du etwa Feindschaft im Sinn?'
samoqvrot' movel, genacvalet'	Um der Freundschaft willen bin ich gekommen,
t'u ki up'almac ineba	Wenn der Höchste es will.
ver mixvdit'? piradat' getqvi	Habt ihr nicht verstanden? Ich sage es euch mündlich,
,T'at'rebt'an omi mc'adian	Ich wünsche Krieg mit den Tataren.
mag zaylt' zmat' sisxli mimart'ebs	Die Hunde schulden mir das Blut meiner Brüder
unda vizio egia.'	Ich muß mich rächen.
,sisxlis ayeba, xom icit'	Ihr wißt ja, die Blutrache
mudam c'esi rigiaa'	Ist Ordnung und Gesetz.
c'avida gul-čat'ut'k'vili	Sie ging mit schwerem Herzen und kraftlos
miva is zalis-zalat'a	Es wurde ihr anscheinend sehr schwer.
etqoba zaan ec'qina.	Sie war sehr betrübt und traurig.
tirili misdevs t'valada	Tränen fließen ihr aus den Augen.
moulodneli xma esmis	Da hört sie unerwartet eine Stimme,
kacis zaxili šorit'a.	Die Stimme eines Menschen von ferne.

čamodis čamouzaxis	Es kommt von oben und ruft
kaci Axadis gorit'a	Ein Mensch von Berge Achada.
k'alao! daica γvt'is madlsa	‚Mädchen, warte ein wenig, um Gottes willen!
cota iare c'qnarada	Geh langsamer!‘
Lela šamoxta cxenidgan;	Lela (das Mädchen) sprang vom Pferde
cxeni miaba xezeda.	Und band es an einen Baum.
k'vaze čamoǯda t'vit'ona	Selbst setzte sie sich auf einen Stein,
šubi daidva gverdzeda	Die Lanze stellte sie neben sich.
ager gamočnda isica	Jetzt erschien auch der, dessen
visic esmoda zaxili	Stimme sie gehört hatte.
k'alt'an pirdapir mivida	Er kam gerade auf das Mädchen zu,
vit' amoc'vdili xmalia	Wie ein entblößtes Schwert.
šen da da me zma, Lelao	Lela! Sei du Schwester, ich will Bruder sein,
ginda mimiγe mamat'a	Wenn du willst, nimm mich als Vater
čems egre datovebasa	Nimm mir aber meinen Vorschlag
nu čamomart'mev avada.	Nicht in Übel!
šeni pasuxi mesmoda	Deine Antwort habe ich gehört.
ik've lašk'art'a[1] *verie.*	Dort war ich im Heere;
up'rost'a saubaršia	Aber ein Gespräch mit den Vorgesetzten
me veγar čamoverie.	Habe ich nicht gewagt zu führen.

107.

Exla vitqvi ras vp'ik'robdi	Jetzt sage ich es, woran ich gedacht habe,
an, ra iqo čemi dardi	Oder, was mein Kummer war;
rom č'amovel da davstove	Daß ich verlassen habe,

[1] Soll heißen *laškarši.*

visganc viqav danabadi	Die, die mich erzeugt haben.
viγas unda šaenaxa	Wer sollte sich um sie kümmern?
visa hkʻonda čemi dardi.	Wer kümmerte sich um mich?

108.

Ǯablevs movida Goglai	Nach Ǯablevi kam Georgchen
tʻval-cremlitʻ čamobγaruli.	Mit von Tränen durchfurchtem Auge.
Nadob gagtaces Goglav	(Deine) Nadob haben sie dir geraubt, G.!
tiril ras gargebs kʻaluri	Es taugt dir nichts, wie ein Weib zu weinen.
šen unda gertqas pʻranguli	Du mußt dir umschnallen ein fränkisches,
galesil okʻros taluri	Scharfes, goldenes Schwert.
pʻxa unda hkʻondes isetʻi	Eine solche Schneide muß es haben,
klde ver amtvrevdes gvaluli	Daß auch harter Fels nicht ihm widerstehe.
kvdar unda mkvdarze eqaros	(Zuhauen mußt du) daß Toter auf Totem liegt,
cocxali gamocʻaluli.	Den Lebenden soll es den Leib aufreißen.

109.

Sikvdilo, sicxocxlisada	Tod! Um das Leben
tʻavsa ar mogcem mudara	Flehe ich dich nicht an!
cʻaval mindorši movkvdebi	Ich gehe ins Feld und sterbe
šambi meqopʻa sudarad	Unkraut genügt mir zum Leichentuch,
kačʻkačʻni damitireben	Die Elstern werden mich beweinen,
qornebni movlen mudama.	Und die Raben immer besuchen.

110.

Saqornitʻ gamoxedulma	Ich, der ich zur Beute der Raben geworden bin (werde?)

samt'o velebsa vxedavo,	Sehe die Bergwiesen.
momigonebdet' sc'orebo	Erinnert euch an mich, Freunde!
da mitirode dedao	Und du, Mutter, beweine mich!
gamc'qrali, švilis tirili	
dedas ar šauxt'ebao (šauxdebao)?	

111.

Ʒaγlo, čahqep'e, qur-šavo	Schwarzohriger Hund, der du einem
šen šavis patronisao!	Unglücklichen Herrn gehörst, belle!
patroni kldeze gikidav,	Dein Herr hängt am Felsen
p'ur berc'ins sabandit'ao	(Befestigt) mit einem Riemen aus Kuhfell(?)
gasč'rian čamoagdeben,	Sie schneiden ihn durch und nehmen ihn herunter
colis ʒmis makratlit'ao.	Mit der Schere des Bruders (seiner) Frau.

112.

Terγos atirden dedani	Die Mütter beweinten den Tergho.
čven mterma šegvašinao	Die Feinde haben uns Furcht gemacht,
stumrulad movlen karseda	Als Gäste kommen sie zum Hofe
mtrulad šamovlen šidao	Und als Feinde treten sie ein.
didsa Maistnis č'alasa	Auf dem großen Feld von Maistan
ik' xma ver čava cudia	Dort hört man keine schlimme Stimme.
Qarc'ikianebi gamovlen	Die Leute von Qarciki kommen heraus,
t'opit' ician čxubia.	Die so gut mit den Flinten kämpfen.

gana ik'ac k'alebia	Sind es dort etwa Weiber,
gadaimrudo k'udia?	Daß sie die Hüte verlieren?

113.

Mindorši ert'ma moqmema	Im Felde sah ein junger Mann
sizmari naxa mxeriani:	Einen sonderbaren (?) Traum.
,an čemi c'era movida	Entweder kam mein Unglückstag
an čemi cxvrisa ziani.'	Oder es ist meinen Schafen etwas passiert.
adga šekmaza lurǯai	Er sattelte seinen Grauschimmel
zed t'avad šeǯda mxriani	Und setzte sich breit darauf.
Lut'xumis č'alas šemočnda	Auf der Wiese von Lutchumi erschien
lurǯai pir-op'liani.	Sein schweißbdecktes Pferd.
Lut'xumel k'alebt' danatres	Die Frauen von L. fragten neugierig:
vin modis dovlat'iani	Was kommt da für ein Reicher?
colma šaatg(?)o ierze	Seine Frau erkannte ihn an seinem Gehaben
sitqva rama stk'va gziani	Und rief ihm etwas zu:
črenis memcxvaris cxensa hgavs	Das gleicht dem Pferde unseres Hirten,
ras gašanda tiali	Was ist dem Armen geschehen?
dedam daugo logini	Die Mutter machte das Bett zurecht,
vaǯkaci dac'va xmliani.	Darein legte sich der Bursche mit dem Schwert.
mze c'it'ldeboda cxreboda	Die Sonne wurde rot und ruhte aus
suli gviana xt'eboda	Sie ging später unter.
mayla Č'iuxis nadirni	Und das Wild von Č'iuxi oben
satirlad emzadeboda.	Schickte sich an zu weinen.
k'or-šavardeni-arc'ivi	Geier, Falk und Adler
sul mxrebit' ixvšeboda.	Legten die Flügel zusammen (zum Schlafen).

114.

Ra gvič'irs me šav Et'et'a(s) Siehe Bemerkung.
šuk'ri gvibrunavs sant'lisa
t'et'ris tirip'is sasaxle
šig kvamli brunavs sakmlisa.
bevri mǯobs, bevri vera mǯobs
ert'i mǯobs ert'is madlit'a
ager isac damcrevdes
im dedi-čemis madlit'a.
rad unda me šav Et'et'a(s?)
samklave sap'oxaria
mec šariqole (P')šavet'ši
magram ver movixmaria.

115.

Bevr monadire davales	Viele Jäger ... ?
Goglav gicnoben kvalzeda	Gogla (= Georg), man kennt dich an der Spur
bevra berra ki ver gaivlis	Viele (aber) können nicht
Goglav šens gadnavalzeda (?)	Auf deinen Spuren gehen.
nadiri, monadirev	Das Wild, oh Jäger!
mt'as c'axval gebedebao	Macht dich glücklich, wenn du über den Berg gehst
dγes rom ver mohkla xval moklav	Wenn du's heute nicht tötest, Wirst du es morgen tun.
audar dagedebao	Das schlechte Wetter wird über dich kommen
nadiri monadiresa	Der Jäger hat das Wild getötet
moekla edo grilosa.	Und es in die Kühle gelegt.

116.

Cxenav, laγi gqavs mxedari	Pferd! Du hast einen famosen Reiter
lagmis tavs šagivaravso.	Den Griff des Zügels wird er dir schmücken
movlit'ac kargad mogivlis.	Er pflegt dich gut
otxsav p'exs daginalavso.	Und an allen Vieren beschlägt er dich.

k'alebši gagat'amašebs	Vor den Frauen läßt er dich paradieren
mat'raxs ar dagimalavso	und die Peitsche versteckt er nicht vor dir.

117.

Sc'orebo, t'k'venis ndobit'a	Freunde! Der Wunsch, euch zu sehen,
cecxli mc'vavs, ali medeba	Brennt mich wie Feuer, Flammen umfangen mich,
ʒliv veli t'k'vent'a mosvlasa	Kaum kann ich euer Kommen erwarten,
kivt' aγara mergeba.	Ich werde es nicht erleben.
sc'orobis gamčens vemduri	Ich bin unzufrieden mit dem Erschaffer der Freundschaft,
sc'oroba gagvičinao	Daß er die Freundschaft uns erschaffen hat.
me iman damc'va damdaga	Sie (die Freundschaft) hat mich verbrannt,
cecxli man amačinao.	Sie hat das Feuer in mir verursacht.

118.

Ra lamazi xar, Kaxet'o!	Wie schön bist du. Kachetien!
dido Alaznis č'alao!	Du große Alasan-Ebene!
Širak'o cxvrebis dedao	Schirak! Du Mutter (Ernährerin) der Schafe.
gamoišlebi p'arao.	Du öffnest dich den Herden.
vardši mʒromelo xoxobo	Du Fasan, der du unter Rosen weilst,
zegli gak'vs (šen) ǯaris t'valao	Du hast?? Der Venus(stern).
čamoǯe patara xana	Setze dich ein wenig.
raγa bedenas masct'ebi	Warum versäumst du dein Glück?
ra veγara axval mt'azeda	Warum gehst du nicht auf den Berg?
nat'ibit' veγar gaʒγebi	An frisch gemähtem Gras wirst du nicht satt,

ra mc'qems mušebi ara qavs	Warum hat der Hirt keine Arbeiter?
ra k'veqnis ukan darčebi.	Warum bleibst du hinter der Welt zurück?

119.

T'uši var, magram kargi var,	Ich bin ein Thusche, aber ich bin gut,
kidev vǯobivar Kaxsao	Ich bin noch besser als ein Kachetiner.
uc'in me gadavp'rindebi	Zuvor fliege ich hinüber
Baxtrivans galavansao	Über den Hof nach Baxtrivani.
uc'in me damsmen taxtzeda	Zuvor setzen sie mich auf den Thron,
xels damkvren talavarzeo	Und schlagen mir mit der Hand auf die Schulter.
Širak'i cxvrebis deda	Schirak (siehe vorige Nummer).
gamoišlebi parao.	

120.

Cecxlis da c'qlisa šua var	Zwischen Wasser und Feuer bin ich
orisa gavqev nebasa	Und kann nichts dagegen tun.
cecxli mipirebs dac'vasa	Das Feuer droht mich zu verbrennen,
c'qali t'an čaqolebasa	Das Wasser mich mitzureißen.
gadmogixede Ʒiʒet'o	Ich schaute hinaus, Ʒiʒet'i
veliano da tqiano	Du wald- und wiesenreiches!
sada xar čemo nadobo	Wo bist du, Ziel meiner Wünsche,
t'val-č'reli qvit'el-t'miano?	Du Grauäugige und Blondhaarige?

121.

(H)erioda am qanasa	Ach, wie schön ist diese Wiese,
nariansa da čalasa	Mit Dornbüschen und Gras (Stroh) bewachsen!
c'amouc'ek' Mariamsa	Lege dich zur Marie
γamesa mt'varíansa.	(In dieser) Mondnacht.

122.

K'veqanazeda agt'esav	Ich werde euch säen in der Welt
sitqvobav xaisao	Ihr Worte der Leute.
saxsovar iqo xalxisi	Damit die Welt sich euer erinnere
sagonebeli misao!	Und an euch denke.
šemoišleba ǯanγebi	Es geht auseinander der Nebel,
nadgomeb Alaznisao!	Der auf dem Alasan stand,
Ankesis xevze šemova	Er kommt in die Schlucht von Ankesi,
Gomec'ari piri am xrisao	Auf dieser Seite von Gometsari (?)
gadava Larovanzeda	Er streicht hinüber nach Larovan
kval gadax k'aǯebisao.	Über die Spuren der Hexen (?)
K'očadalaši mecxvares	In Kočadala hat der Schäfer
bina daudgams cxvrisao	Eine Hürde gebaut für die Schafe.
samtros gadavrčit' sat'at'ros	Wir haben die Feindschaft der Tataren vermieden,
exla aγara gvišavso (?)	Jetzt fehlt uns nichts mehr (wir sind in Sicherheit).
gemoze vč'amot' vaxšami	Wir wollen das Abendessen mit Appetit essen
tkbils daviʒinebt' ʒilsao.	Und einen süßen Schlaf schlafen,
adre adgoma gvind dilaze	Am Morgen früh aufstehen
gašorebao gzisao	Und den Weg schnell zurücklegen.
gadaxedeba gvindoda	Wir wollten hinübersehen
mag čvenis k'veqnebisao!	In unser Land;
t'valis davleba gvindoda	Wir wollten einen Blick werfen
mag čvenis k'veqnebisao	Auf unser Land.
Č'ombaan Vep'xvianebsa	Der Blitz des Himmels schlägt
elva dascemis cisao.	Die Vep'xviani von Č'omba.

123.

Axamur soce vaγora	Siehe Bemerkung.
dap'rexad pilobiano	

širak'in gnat'ersia
asmuo sulian dieno
alarmo mašo maršil xola mašo
mašo orsadena gap'rexat' bila-biena
mašo aino dieno
moslaviano dieno.

124.

Šavč'ala šemoviare	Ich war überall in Šavč'ala.
šav roč'o morkal isrit'a	Ich habe einen Birkhahn mit dem Pfeil getötet.
darʒek' da č'ama dauc'qe	Ich setzte mich und fing an zu essen,
guli amerso nislit'a;	Das Herz füllte sich mir mit Melancholie,
morixede da momderden	Ich sah zurück und sah, daß mich verfolgten
asni urʒulon ʒarat'a	Zu Hunderten der Ungläubigen Heer.
ast'aven t'it'o mesrolen	Alle schossen auf mich,
beč'ze amasxes ʒarat'a.	In die Schultern setzte sich mir (der Kugeln) Heer.
ert'i mec vesrole sac'qalma	Einmal schoß auch ich Armer,
gulze darasve manat'a	In die Brust traf ich einen von ihnen.
darʒek' da c'igni darsc'ere	Ich setzte mich und schrieb einen Brief.
zed mtredma gadmoiara	Da ließ sich eine Taube hernieder,
mtredsa šerabi mxarada	Ich band ihn (den Brief) an den Flügel der Taube.
es deda čemsa c'auγe	Trag diesen Brief zu meiner Mutter.
me ver movdirar čk'arat'a	Ich kann sobald nicht (nach Hause) kommen.
beγlis sak'ac'os dahkidos	Sie soll ihn an die Scheunentür hängen,

atrialebdes k'aria.	Daß ihn der Wind hin- und herschwenkt,
šamoval-gamomavalsa	Damit dem Ein- und Ausgehenden
evalebodes t'valia	Der Blick daran haften bleibe.
es deda-čemsa c'auye	Nimm ihn zu meiner Mutter,
es aris šeni valia.	Das ist deine Pflicht.

125.

Oryobe amoviare	Ich ging den Dorfweg herauf;
oryobet' iqo gza-c'vrili	Es war ein ganz schmaler Weg.
balkonze gadmomdgariqo	Auf dem Balkon kam heraus
k'ali lamazi tan-c'vrili	Ein schönes Weib mit schlankem Körper.
šeni unaxav nu movkvde	‚Ich will nicht sterben ohne dich gesehen zu haben;
axal-gazrda var qmac'vili	Ich bin ein junger Bursche.
Karses ak'vs kargi logini	Karse[1] hat ein gutes Bett.
ameyam čemsa c'amodi	Heute Nacht komm herunter zu mir;
saqvarlis kari yiaao	— Das Tor der Geliebten ist offen. —
Karses ak'vs kargi logini	Karse hat ein gutes Bett,
k'veš sagebebi šliao	Darunter sind Teppiche gebreitet.
šeni atlasis perangi	Dein Atlashemd
zuzumdin čamišliao	Ist heruntergelassen bis zu den Brüsten.
eg šen leinis nip'xavi	Deine Unterhose aus Leinen(?)
koč'amdin čamixtiao	Ist heruntergelassen bis zu den Knöcheln.
eg šeni t'oxona barklebi	Deine starken Schenkel,
mxarzeda gamoc'qviao.	Habe ich mir auf die Schulter gelegt.'

126.

K'alebis k'iaobai	Wenn ein Mann das Lob(?) der Frauen

[1] So heißt der Bursche.

kacma rom tkvasa kargia
arc und ẓalian galanẓγos
xandixans k'eba kargia
anamc vicodit' garmoni

Xecoan T'ebrosavit'a
anamc viqodi tan-c'vrili
Xecoan Ninosavit'a
anamc viqvidi šavt'vali
Melo an D(a)rosavit'a
aname viqvidi tanc'vrili
Bašinur Sonasavit'a
anamc miqvardis bič'ebi
Ivais T'inasavit'a.

Singt, ist es gut.
Man muß nicht zu sehr tadeln,
Manchmals ist es gut zu loben.
Ach, könnte ich Harmonika spielen
Wie Tebro Xecoani;
Ach, wäre ich schlank
Wie Nino Xecoani.
Ach, wäre ich schwarzäugig
Wie Melo oder Daro[1]
Ach, wäre ich schlank
Wie Sona Bašinuri.
Ach, liebte ich die Burschen
Wie Tina Ivai.

127.

Alek'si, mebatkneoba
razed gegona advili?
gag(i)tqipes Dadikurelem

kaci iqav gana qmac'vili

xut'-xut'ni ert'sa rogor gcemdian

čemi natqnavis k'maršvili
ert'i ik' rad ar šamočda

Giorgi P'šavlis gazrdili
aget' gagixti ert's-orsa

aγar gaegos t'av-piri

es čemi siqmac'vilit'a
ra vk'nat'a egre momixt'a

aγar gaeges t'av-piri.

‚Aleksi, warum hast du gedacht,
Es sei so leicht, Schäfer zu sein?
Die Dadikureler haben dich geprügelt;
Du bist doch ein Mann und kein Kind.
Wie sie dich einen zu fünf geprügelt haben!‘
‚Dieser Hundsfott, (der Giorgi)
Warum ist der Pschaven-Zögling
Giorgi nicht erschienen?
So hätte ich einen oder zwei geprügelt,
Daß sie nicht mehr gewußt hätten, wo ihnen der Kopf steht.
Wegen meiner Jugend
Ist mir so geschehen, was soll ich machen?
(Unnötige Zeile).‘

---

[1] K. u. R. wollen diese Zeile so verstehen: *Melo an Darosavit'a* = wie Melo oder Daro (beides weibliche Namen).

128.

Čvensada mtersa mouva	Unseren Feinden geschehe,
rac Tʻušebs, Pʻšavlebs mosvlia	Was den Thuschen und Pschaven geschehen ist.
Širakʻs Tarimanasa	Dem Schiraker Tarimana
švaze cixes čašlia	Ist seine Burg vernichtet,
čven tʻu Giorgi ara gvqavs	Wenn wir Georgi nicht haben,
mzec aγar gvinda cašia	Dann brauchen wir auch die Sonne am Himmel nicht.
čamoixošo varskvlavni	Die Sterne mögen verlöschen
čacvindnen Mirγvas cʼqalšia	Und in das Mirghva-Wasser fallen,
ukan dabrundes mtʻvarei	Der Mond kehre um
čavardes Alazanšia.	Und falle in den Alasan.

129.

Gadavxede Lečuršia	Ich habe hinübergeschaut nach Letschuri,
gadavstvine šurtʻxivitʻa	Ich habe hinübergepfiffen wie ein Berghuhn.
Veris kʻalsa Tʻamarsa	Die Tochter Tamara der Vera
ʒuʒuni akʻvs čxutivitʻa;	Hat Brüste wie ein Butterfaß;
ige dahkida qverebi	Meine Hoden hab' ich ihr angehängt
datʻvis pʻexivitʻa.	Wie die Pfoten eines Bären.

130.

Citʻ-marex marsklav iʒaxa	. . . ? am Himmelsgewölbe rief der Stern:
bičʻo, dahqare cxvario	Junge, laß die Schafe (laufen),
adekʻ, coli moiqvan!	Heirate doch!
kočʼ-muteli, gava mtqelio.	Schenkel, Votze, Hintern sind glatt.
‚svidi dγe-γame uʒebne	‚Ich suchte sieben Tage und sieben Nächte
ver upovne imis xvrelio	Und habe ihr Loch doch nicht gefunden.

sidedrma šemomit'vala	Meine Schwiegermutter ließ mir sagen:
k'vešit' amozdev xelio	Von unten hebe die Hand!
k'vešit' rom xeli amovzde	Und als ich die Hand von unten hob,
šid iqo kud-mgelio'.	War darin der Wolf mit dem kurzen Schweif' (scil. die Vulva).

131.

K'art'vlis dedao, zuzu K'art'vlisa	Du Mutter Georgiens, die Brust (Säugerin) Georgiens
uc'in mamulsa uzrdida švilsa	Hat früher der Heimat den Sohn genährt.
dedis nanast'an k'vit'ini mt'isa	Mit dem Wiegenlied der Mutter erzog das Schluchzen der Berge
mas umzadebda momavals gmirsa	(Dem Vaterland) den künftigen Helden.
gahk'ra is droca, didma nayvelma	Diese Zeit ist vorbei: Das große Leid,
girt'ebis k'veše daćagrul bedma	Das unglückliche Schicksal unter den . . . (?)
srulad mogvikla sicocxlis zala	Hat ertötet in uns alle Lebenskraft
t'vit' šeni švilic črdilat' šescvala.	Und deine Söhne (o Georgien) in Schatten verwandelt.

132.

Papa mqamda meomari	Mein Großvater war ein Krieger;
omi iqo mist'vis lxini	Für ihn war Krieg ein Fest,
daamarcxa rǯulis mteri	Die Feinde unseres Glaubens hat er besiegt,
mokvda mindvrat' rogorc lomi.	Wie ein Löwe starb er im Feld.
mama mqarda moć'idare	Mein Vater war ein Ringer,
aravin iqo misi cali	Der seinesgleichen nicht hatte,

magram exla p'alavnoba	Aber jetzt ist das Heldentum
ayara γirs grošicada	Auch nicht einen Groschen mehr wert.
dedas vkit'xe amazeda	Ich fragte meine Mutter danach,
da man mit'xra genacvale	Und sie sagte, mein Liebster,
t'u gsurs mamuli axaro	Wenn du deine Heimat erfreuen willst,
sc'avlas mihqe xeli male.	Fang bald an, was zu lernen.

133.

Qmac'vilo, iqav ucvelad	Junge, sei unveränderlich treu
ert'guli šenis k'veqnisa	Deinem (Vater)land.
t'u ginda rom mas axaro	Wenn du es erfreuen willst
da iqve kargis bedisa.	Und es glücklich sein soll.

134.

Rodesac gimzer tkbilad zgers guli	Wenn ich dich anschaue, klopft mir das Herz süß,
šendami trp'obit' gatacebuli	Entzückt von der Liebe zu dir.
roca gšordebi mc'ared vstiri me	Wenn ich mich entferne, weine ich bitter.
šen šemogevle šeni č'irime	Und du, meine Allerliebste,
šen xar simγera da siqvaruli	Du bist (mir) Lied und Liebe,
xar netareba da sixaruli.	Du bist das Sehnen und die Freude.
mogonebazed cremls vγvri, vstiri me	Wenn ich an dich denke, weine ich;
šen šemogevle šeni č'irime	(Wie oben).
gemudarebi nazo bulbulo	Ich flehe dich an, zarte Nachtigall,
rodisac movkrde vik'mne usulo	Wenn ich sterbe, werde ich ohne Seele sein,
da damaqaron mic'is piri me	Und wenn sie dann Erde auf mich werfen,
ert'i mitire, šeni č'irime.	Dann beweine mich einmal, Liebste!

135.

C'arvel c'arveli c'qlis pirsa	Ich ging ans Ufer des Flusses,
sevdiani p'ik'ri gasart'velad	Um die traurigen Gedanken loszuwerden;
ik' veziebdi nacnob adgils gansasveneblad	Dort suchte ich einen bekannten Ort, um zu ruhen.
netavi Mtkvaro ras burtquneb (?)	Oh Kura, warum brüllst du?
mxolod šen uc'qi	Du allein weißt es..
mraval droebis moc'ame xar	Du bist Zeuge vergangener (wörtl. vieler) Zeiten
magram xar utqvi.	Aber du bist stumm.

136.

Turp'av, turp'av, ras uqureb,	Liebe, Teure, was zögerst du?
Moacure čemsken navi	Lenke zu mir her den Kahn!
davsxdet ert'ad da vuqurot'	Setzen wir uns zusammen und schauen wir
rogor arxevs c'qals niavi	Wie das Lüftchen das Wasser kräuselt.
nuras p'ik'rob čemzed avs	Denke nichts böses von mir,
gulši magra čamekari	Drücke mich fest ans Herz.
da t'u šen t'avs andob zyvas	Und wenn du dich dem Meere anvertraust
me rayat' var undobari.	Warum denn nicht mir auch?
magram gulic xom zyva aris	Aber das Herz ist ja auch ein Meer,
xan yelams da xan mšviddeba	Bald wogt es, bald ist es ruhig;
da zvirp'asi margaliti	Und die kostbare Perle
imašiac imaleba.	Verbirgt sich in ihm.

137.

Qurdyelma stkva: čirgoši vzivar	Der Hase sagte: ich sitze im Busch,
vervin mova čemzedao	Und niemand kommt auf mich.
šervixede serzedao, batoni zis cxenzedao	Ich schaute hinauf auf den Berg, ein Herr sitzt zu Pferde,
c'in mezebrebi mouzyris, dagešili čemzedao	Vor ihm kommen die Jagdhunde, auf mich losgelassen.

daminaxes gamomidgnen, gavek'eci ganzedao	Sie sahen mich und liefen mich an, ich schlug einen Haken;
aγmart'šia me važobe, imat' t'avdaγmart'zedao	Aufwärts war ich der bessere Läufer, abwärts sie.
ert'ma c'uc'qma mezebarma kbili gamkra gverdzedao	Ein verfluchter Hund biß mich in die Flanke,
gamc'ies da gamomc'ies čamomkides cxenzedao	Sie zogen mich hin und her, hängten mich ans Pferd;
mzareulebs mimabares, kargad šec'vit' cecxlzedao	Den Köchen gaben sie mich; brieten mich gut am Feuer.
amariges čamariges c'vril c'vril lambak'ebzedao	Auf kleinen Tellerchen teilten sie mich aus,
c'it'el γvinos qanc'it' svamdnen, zvlebs imtvrevdnen cerzedao.	Aus Hörnern tranken sie roten Wein und meine Knochen zerbrachen sie mit dem Daumen.

138.

Glexis patara bič'i var	Ich bin ein kleiner Bauernjunge,
γvt'isa amara gdebuli,	Gottes Sorge überlassen,
sisac'qle siγatakeši	In Armut und Elend
gazdil dabadebuli.	Geboren und aufgewachsen.
šromis švils miqvars mšromeli	Ich, Sohn der Arbeit, liebe den, der arbeitet,
γonec midgia muxlebši	Und in den Knien habe ich Kraft.
mexre var, xari-kameči	Ich bin Hirte: Ochs und Büffel
damidis mindor č'alebši	Weide ich auf den Wiesen.
magrama mainc ara var	Aber trotzdem bin ich nicht
madriel čemis t'avisa	Zufrieden mit mir selber.
ert'i ram didi maklia.	Eine große Sache fehlt mir:
ara mesmis ra c'ignisa	Vom Lesen verstehe ich nichts.
isminet' c'ignis mcodneno	Hört, die ihr lesen könnt,
čemi vedreba sitquai	Meine Bitte:
masc'avlet', c'igni masc'avlet'	Lehrt mich lesen,
masc'avlet' c'era kitxvai!	Lehrt mich lesen und schreiben!

139.

Gušin švidni Gurǯanelni sanadirotʻ cʼasuliqvnen[1]
ikʻ moeklatʻ tʻetʻri taxi xorci miemravlebinatʻ
čven švidtʻa ẓmatʻa Xevsurtʻa mtʻas
mteri gamogvekida
švidtʻav vesroletʻ švid-švidi, arc ertʻi ar moekida
esrola berma, papama, taxi ẓirs gadmoekida.

140.

Ax mtʻvarev, mtʻvarev, čagrultʻ imedo	Ach Mond, ach Mond, du Hoffnung der Unglücklichen
msurs čemi tanǯva šen gagibedo.	Ich wünsche, daß du meine Qual erfahrest.
mtvarev, xom gaxsoms is bneli ɣame	Mond, erinnerst du dich an jene dunkle Nacht,
marto šen iqav mašin mocʼame.	Wo du allein Zeuge warst?
visxeditʻ ertʻatʻ čaxutebulni	Wir saßen in enger Umarmung.
mas šemdeg tanǯvitʻ mxdeba me suli	Danach sterbe ich jetzt vor Qual,
radgan misi mxritʻ mudam vitanǯvi	Da ich von ihrer Seite immer gequält werde,
exla ki droa movkvde me male	Ist es Zeit, daß ich bald sterbe.
magram icodes rom mere mistʻvis	Aber sie soll wissen, daß dann
cxovreba mcʼarze mcʼare ikʻneba	Das Leben bitterer als bitter sein wird.
acʼi mšvidobitʻ čemo sicxocxlev	Jetzt, lebe wohl, mein Leben!
marad da marad gemšvidobebi	Auf immer verabschiede ich dich
xan da xan maine gulši gaivle	Aber manchmal denke doch daran
šentʻvis rom movkvdi me sacodavi.	Daß ich Unglücklicher deinetwegen sterbe.

[1] Vgl. 29. 54, 77, 100.

141.

Morbis Aragvi aragviani, t'an mosʒaxian mt'ani tqiani	Es läuft die schnelle Aragwa; mit ihr rufen die waldigen Berge,
da šeupovrad mout'amašebs garemos t'vissa atexil č'alebs	Und kühn spielt sie mit den Wiesen, in die ihr Bett gegraben ist.
hoi adgilno, Aragvis pirno, mobibinano, švebit' momzirno	Ha, ihr Orte am Ufer der Aragwa! Ihr wogenden und freudig blickenden,
K'art'velsa gulma rogor gauʒlos, odes šveneba šeni ixilos	Wie solls des Georgiers Herz aushalten, wenn er eure Schönheit sieht?
rom ar čamoxtes ar ganisvenos c'it'el γvinot'i ar moilxinos	Wie soll er nicht (vom Pferde) springen und bei rotem Wein ruhen und sich erfreuen?
cxens moaʒoebs, t'vals moatquebs, da namʒinarevs šubls gaigrilebs	Das Pferd läßt er weiden, tut ein Schläfchen und die ausgeschlafene Stirn kühlt er
ert's k'art'velurad kidec šesʒaxebs, Aragvo! mag šens amc'vanebul mt'ebs	Und auf georgische Art singt er noch eins hinauf auf deine grünenden Berge.
da merme t'undac daugviandes. igi amist'vis aγar daγondes.	Und wenn er sich dann auch verspätet, so macht ihm das keinen Kummer.

142.

Ʒmebo, modit' nu xart' mtrulad	Brüder, kommt und seid nicht feindlich (gesinnt),
šemovʒaxot' k'art'velurad	Laßt uns einmal auf Georgisch singen.
cremli vγvarot' čvens kalt'azed	Vergießen wir Tränen auf unseres Rockes Schoß
mtrad vadinot' t'avi t'visi.	? ? ?

143.

T'avo čemo, bedi ar gic'eria	Mein Ich, nicht ist dir Glück geschrieben

čango čemo eŝxit' ar gižγeria	Mein Tschangi, Liebe hat dich nie erklingen lassen.
davuȥlurdi, gahk'ra giži ocneba	Schwach bin ich geworden, erloschen ist das närrische Sehnen
naγvlianad čems t'avzed mecineba	Traurig belache ich mich selbst.
brȥola ȥmano! brȥola mtert'a medgari	Kämpfen, Brüder, mit dem Feind steht (uns) an,
t'orem mtrisgan iγupeba mamuli.	Sonst richtet der Feind das Land zugrunde.

144.

Naxevari cxovrebis gza gavlie	Die Hälfte meines Lebensweges habe ich durchmessen,
sitkbozeda mc'are meti davlie	Mehr Bittres hab ich durchgemacht als Süßes.
vin ra icis rom es guli mkvdaria	Wer weiß, daß mein Herz tot ist,
rom sicili cremlzed bevrǯer mc'area	Daß es öfter bitterer ist zu lachen, als zu weinen?
xan vγvri cremlebs xan vicini xan vstiri	Bald vergieß ich Tränen, bald lach ich.
viγeb čangurs da zed ase darmγeri	Ich nehme meine Tschangur und singe so dazu:
t'avo čemo, bedi ar gic'eria	Ach, du mein Ich, nicht ist dir Glück beschieden,
čango čemo tkbilad ar gižγeria.	Mein Tschangi, nie hast du süß geklungen.

145.

Me avara davdivar γame šin ar ševdivar	Ich strolche herum, gehe nachts nicht heim
ax Vaso, ǯan Mašo margalito ȥvirp'aso	Ach Vaso, ach Mascho, du kostbare Perle
ȥma kacebis gulist'vis K'uča K'uča davdivar	Meiner Freunde wegen gehe ich auf die Straße.
me avara avara, gulši ram gamiara	Ich strolche herum, an was denke ich?

šen xar čemi ʒmobili, ginda modi ginda ara	Du bist mein Freund, willst du, so komm, wenn nicht, komm nicht.
ax Vaso-ǯan (wie oben).	(Wie oben.)
saqvareli miqvarda, c'qalši gadamivarda	Ich liebte meine Geliebte, sie fiel mir ins Wasser
čavqe xeli, momqavda, čem saqvarels ar gavda	Ich steckte die Hand ins Wasser, zog sie heraus, aber meiner Geliebten glich sie nicht.
ax Vaso-ǯan (wie oben).	(Wie oben.)

146.

Nu nu stiri, rist'vis hgodeb, genacva	Weine nicht, warum flennst du, ich bitt' dich ...
šenc miqvarxar gana ar mebralebi?	Dich auch lieb' ich, tu ich dir nicht leid?
magram exla avirčie me sul sxva	Aber jetzt hab' ich mir eine ganz andere erkoren;
sad šena, da sad Marusas t'valebi.	Zwischen deinen und Marusias Augen ist gar kein Vergleich.
t'umc es tani grʒeli alvisa xea	Obgleich dieser Körper eine lange (hohe) Pappel ist.
mis p'ot'lebši, vici davimalebi	In seinen Blättern, ich weiß es, verstecke ich mich,
magram is ki ǯer k'orp'aa mkvaxea	Aber sie ist noch zu jung und unreif.
sad šena da sad Marusas t'valebi.	(Wie oben.)
msurs mis tučebs davakvde da vec'ebo	Ich wünsche mich an ihren Lippen festzusaugen,
movikrip'o sustma mdevis ʒalebi	Ich Schwacher möchte sammeln die Kraft eines Divs,
sulis kliteɛ samot'xis gasaγebo	(Und du), Schloß (meiner) Seele, Schlüssel des Paradieses,
sad šena da sad Marusas t'valebi.	(Wie oben.)

147.

Dahka, dahka šen mezurne, šeni č'irime	Spiel zu, Surnaspieler, ach ich bitt' dich,
gamagone eg tkbili xma, šen genacvale.	Laß mich hören den süßen Ton, ich bitt' dich.

148.

Bič'o, c'veri mogiparsams	Junge, den Bart hast du dir rasiert,
saaršiqot' kiseri	(Und) den Nacken, zum Hofmachen.
bič'o, cols rad ar šeirt'am	Junge, warum heiratest du nicht?
še sulelo, ris eli.	Du Dummkopf, auf was wartest du (denn)?
ak'auri sanadiro	Das hiesige Wild,
kurdγeli da melia	Der Hase und der Fuchs;
kalo, ert'i makocnine,	Mädchen, laß mich dich küssen,
suli gadamelia.	Die Seele geht mir aus dem Körper.

149.

Maxsors pirvelad sasc'avlebelši c'asaqvanad rom (me) momamzades	Ich erinnere mich, wie man mich herrichtete zu meinem ersten Schulgang;
mašin anbani momces me xelši da šorsa gzasa me gamamgzavres	Man gab mir ein Abc-Buch in die Hand und schickte mich auf den weiten Weg.
rxedardi mindrrebs rom ršordebodi načrers baγebsac vet'xovebodi	Ich sah die Wiesen als ich mich entfernte und verabschiedete mich von den bekannten Gärten.
daγonebuli mc'ared vstirodi magram (me) araris rebralebodi	Bekümmert weinte ich bitter, aber niemand hatte Mitleid mit mir.
mxolod es maxsoms gadmomqra deda	Nur an das erinnere ich mich, daß mich meine Mutter begleitete,

da mit'xra tkbilad: švilo, nu stiri	Und mir zärtlich sagte: ,Weine nicht, mein Sohn!
vinc saxlši darča ra gaaket'a	Was tut der, der zu Hause bleibt?
vin moišora t'avidgan č'iri	Wer kann das Übel (immer) von sich fern halten?
isc'avle švilo, nu gec'qineba	Lerne, mein Sohn, laß dich's nicht verdrießen,
šroma da ʒap'a nu gezareba	Sei nicht (zu) faul zum Arbeiten und zum Sich-Mühegeben.
kargia, švilo, sc'avlis šeʒena	Es ist gut, mein Sohn, Gelehrsamkeit zu erwerben.
vinc saxlši darča ra gaaket'a	Was bringt der zustande, der zu Hause bleibt?
vin moišora t'avidgan č'iri	Wer kann das Übel von sich halten?
gaxsomdes roma garkveuli-a	Erinnere dich daran, daß dies feststeht:
t'u saʒirkveli dangreuli-a	Wenn der Grund umgewühlt ist (verdorben ist)
mašin kedlebis ašenebist'vis	Dann ist zum Aufbau der Mauern
qoveli šroma dakarguli-a	Alle Mühe vergeblich.
am sitqvebit'a dedac momšorda da is mas ak'et' damanaxsorda	Mit diesen Worten verließ mich auch meine Mutter und ich erinnerte mich daran,
rom is am sitqvebs grʒnobit' ambobda t'validgan cremlsa p'rk'vera gahk'onda.	Daß aus ihren Augen die Tränen strömten, als sie dies mit Gefühl sagte.

150.

Zestap'ono, mšvidobit' šors mivdivar gšordebi.	Zestap'ona! Lebe wohl! ich gehe weit weg von dir.
vai me čemo venaxo sam c'elic'ads ver gnaxo.	Weh mir, mein Weinberg, drei Jahre soll ich dich nicht sehen:

es ra miqo im c'qeulma dedis ert'a Ninoma?	Was hat mir angetan, die verfluchte Nino, das einzige Kind ihrer Mutter.
šak'ris gulo, bulbulisa enao!	Du Zuckerherz, du Nachtigallenzunge,
saqvarelo es ra miqav šenao.	Du Liebste, was hast du mir angetan.

151.

Samšoblo čemo lamazo, zurmuxto anu almaso	(O du), mein schönes Vaterland, smaragdenes, diamantenes.
rom p'rt'a momca, čitic vik'mne, gavp'rindebode	Wären mir Flügel gegeben, könnt' ich in einen Vogel mich verwandeln, ich flöge auf,
vidre šens zurgzed davdivar gt'xov mc'are ram(e) ar maso	So lang' ich auf dir (wörtl. deinem Rücken), bitte, laß mich nichts Bittres erfahren.
rom p'rt'a (wie oben).	(Wie oben.)
mšvenieri gak'vs buneba, sxvebic amboben amaso	Schön ist deine Natur, auch andere sagen es.
rom p'rt'a (wie oben).	(Wie oben.)
mag šenma dayonebama guli dardebit' ayavso	Wenn ich dich traurig sehe, füllt mir's das Herz mit Wehmut.
rom p'rt'a (wie oben).	(Wie oben.)

152.

Aysdeg, T'amar dedop'alo, stiris šent'vis Sak'art'velo	Steh' auf, Königin Tamara, Georgien weint um dich,
Sak'art'velos dedop'ali, deda K'art'lisa T'amari.	Georgiens Königin, Tamara, Karthaliniens Mutter!
simšvenierit' moculi, amomaval mzis dari,	Geschmückt mit Schönheit, gleichend der aufgehenden Sonne.
Didubeši ik'orc'ida sadac rom sakdari ari,	In Didube ist sie getraut worden, wo die (alte) Kirche steht,

asi suli cxvari dahkla da orasi niša xari	Hundert Schafe hat man (dazu) geschlachtet und zweihundert gezeichnete Ochsen,
k'vriv-oblebsa uc'qaloba ok'ro-vercxli didi ʒali.	Mit vielem Gold und Silber erwies sie Gnade den Witwen und Waisen.

153.

C'amodek'it' qmac'vilebo, tant' čaicvit' sačk'arozed	Steht auf, Kinder, zieht euch schnell an!
aba t'avi moiqaret' sc'avlisat'vis t'avis drozed	Nun, sammelt euch, damit ihr zeitig in die Schule kommt.
raxania mamlaqinc'am iqivla da gaat'ena	Schon lange hat der Hahn gekräht und (damit) den Morgen herbeigerufen,
mercxalmac ki ič'ikč'ika gag-vayona tkbili ena	Auch die Schwalbe hat gezwitschert, ließ uns hören ihre süße Stimme!
mindori da veli hqvavis, γelams, bzinams at'as p'erad	Feld und Wiese blühen, wogen und glänzen in tausend Farben.
mzemac t'vali gaač'qita amo-vida čven samzerad	Die Sonne auch hat ihr Auge weit geöffnet und ist herausgekommen uns anzuschauen.
č'iaγuac mxiarulad dap'usp'u-sebs, qvela hxarobs	Freudig kriechen die Insekten dahin; alles freut sich;
kodala xes ukakunebs da torola caši hgalobs	Der Specht klopft an die Bäume und die Lerche singt in der Höhe (wörtlich im Himmel)
c'amodek'it' qmac'vilebo tant' čaicvit' sačk'arozed	Steht auf (wie oben).
zarmacebi γmert's ar uqvars, sc'avlas mihqet' xeli male.	Die Faulen liebt Gott nicht; schnell ans Lernen!

154.

Murvan. Murvan, šensa mzesa, šeni coli ra rigia. šenc xom ici brolis cixe	Vgl. die Nr. 18, 49, 75, 173, 266.

rogor camdis mayalia
šiga zis k'ali Et'eri
qelic mouyerebia
Abesalom da Et'eri
ymert'ma šehqara ert'p'eri.

Abesalom und Eteri
Hat Gott zusammengebracht.

155.

Ert'xel mxolod, isic ʒilši
K'art'vel k'alt'a vnaxe kreba
gep'icebit' mat'i naxva
exlac isev menatreba.
t'avzed iǯda T'amar mep'e
momxiblavi ešxiani
marǯvniv uǯda T'inat'ini
marcxniv Nestan Dareǯani
calcalke da ert'at' qvela
sicxocxle da netareba

Einmal nur und das im Traume
Sah ich georgische Frauen versammelt.
Ich schwöre euch, auch jetzt noch sehne ich
Mich danach, sie zu sehen.
An der Spitze saß Königin Tamara,
Verführerisch und bezaubernd,
Zur Rechten saß ihr Tinatina,
Und zur Linken Nestan Dareschani.
Einzeln und alle zusammen
Ist das Leben und das Sehnen.

156.

C'aiqvanes T'amar k'ali
(*moc'ame xar šen Sak'art'velo*)
lurǯa cxenzed šeukazmes T'amar k'alsa
(*moc'ame* etc.)
ak'amdis ćren ar gvqolia T'amar k'ali
(*moc'ame* etc.)

Siehe Nr. 63. 267.

157.

Dagvidga gazap'xuli (*genacvale*)
qvela ešxit' mt'vralia

Gekommen ist der Frühling,
Alles ist trunken vor Liebe.

trp'obist'vis uzgert' guli	Und vor Entzücken klopft das Herz.
gazap'xulis bralia	Das ist die Schuld des Frühlings.
šexet' rogor icremleba	Schaut nur, wie es weint,
čvidmeti c'lis k'alia	Das siebzehnjährige Mädchen.
šin guli ayar udgeba	Zuhause hält's das Herz nicht aus
gat'xovebis bralia	Das ist die Schuld des Freiens.
t'valt' veyaras hxedams	Ihre Augen sehen nichts,
qurši ar equreba	Ihre Ohren hören nichts.
da qur-moč'ril qmasavit'	Und wie ein Ohr-beschnittener Sklave
t'vis kerps emsaxureba.	Dient sie ihrem Idol.
rac unaxams saqvarlis	Was sie vom Liebsten auch gesehen hat,
da rac gaugonia	Was sie von ihm auch gehört hat,
ragind cudi rame iqves	Wenn es auch noch so schlecht wäre,
mainc kargi hgonia.	Sie denkt doch, es sei gut.

158.

Suramisa cixeo, survilit'a gnaxeo	Schloß von Suram! von Wünschen (bewegt) sah ich dich.
čemi Zurab mand aris, kargad šeminaxeo	Mein Zurab ist dort, bewahre mir ihn gut.
Vaime, švilo Zurabo!	Ach, weh mir! (mein) Sohn Zurab!
Švilo Zurab sadamdis? vaime dedav. muxlamdis!	Mein Sohn Zurab, wie hoch geht es hinauf? Weh mir, Mutter, bis zum Knie!
švilo Zurab sadamdis? vaime dedav c'elamdis!	Mein Sohn Zurab, wie hoch geht es hinauf? Weh mir, Mutter, bis zur Mitte!
vaime švilo Zurabo!	
švilo Zurab sadamdi? vaime dedav qelamdi!	Mein Sohn Zurab, wie hoch geht es hinauf? Weh mir, Mutter, bis zum Hals!

švilo Zurab sadamdi? vaime dedav gavt'avdi!	Mein Sohn Zurab, wie hoch geht es hinauf? Weh mir, Mutter, es ist zu Ende.
vaime, švilo Zurabo!	Weh mir, mein Sohn Zurab!

159.

Sac'qali mela čioda, ar momivida ʒilia (bič'o, ʒilia)	Der arme Fuchs beklagte sich: ‚Ich fand keinen Schlaf.
ert'sa sak'at'mes mivagen, gamout'xare ʒiria,	Einen Hühnerstall fand ich und grub den Boden darunter durch.
ixvsa, batsa da k'at'amsa qvelas gavkari kbilia,	Enten, Gänse und Hühner, allen gab ich meine Zähne zu kosten.
uku vixede, momdevda patroni, gziris švilia;	Da schaut' ich zurück, da verfolgte mich der Besitzer, der Sohn des Schulzen.
mxarze gaedo kombali, gat'lili šindis ʒiria,	Auf dem Rücken hatte er einen Stock, herausgeschnitten aus der Wurzel der Kornelkirsche.
gadmomkra gadmomišxivla, camdis avasxi tvinia;	Er schlug mich, daß es nur so sauste, bis zum Himmel spritzte ich mein Hirn.
magram trins viγa čioda, colšvili damrča k'vrivia,	Aber wer kümmert sich um das Hirn; Weib und Kind blieben mir Witwe und Waisen;
colic male gat'xovdeba, oblebi damrča c'vrilia	Das Weib wird sich bald wieder verheiraten, aber kleine Waisen sind mir geblieben.
oblebic daizdebian, t'avi davkarge γmiria.	Auch die Waisen werden groß werden; bloß ich bin beim Teufel (zugrunde gegangen).‘

160.

Mirγinem cxeni iqida, iqida, iqida, p'arine, p'arine, sul p'arine, p'arine	Mirγina hat ein Pferd gekauft, Pferd gekauft, holalo!

iqida isev gaqida iqida, iqida, p'arine usw.	Gekauft und weiter verkauft, holalo!
aču cxeno, gasc'i cxeno, še kud-mosač'relo, p'arine usw.	Hü Gaul! Hü, Hü! Du Kurz-schwänzchen! holalo!
ǯer k'eri ar damiqria, sait' gagač'eno, p'arine usw.	Noch habe ich dir keine Gerste gegeben, wohin soll ich dich treiben?
Alazani didia, šig beberi hkidia, p'arine usw.	Der Alasan ist groß, eine Alte hängt drin! holalo!
puri vt'xove ar mač'ama, čemi codo hkidia, p'arine usw.	Um Brot bat ich, sie gab mir keines, meine Sünde soll an ihr hängen (sie treffen), holalo!

161.

Kekela, vardo, ram gadmogagdo, Kekela-ǯan!	Kekela, Rose, was hat dich hieher gebracht (geworfen), liebe Kekela!
k'arma k'rola buk'maqara, Kekela-ǯan	Des Windes Blasen, der Wirbel, liebe Kekela.
gaγmit' gaval gamogitan ba-lebsa,	Hinüber geh' ich und bring' dir Kirschen,
da gikocni mag žužuna t'valebsa.	Und küß' dir deine lachenden Augen.

162.

Urmuli.

At'asad kaci dap'asda, at'i at'asad zrdiloba.	Auf Tausend wurde der Mensch (als solcher) geschätzt, auf Zehntausend gute Erziehung.
t'u kaci t'it'on ar aris cudia gvari-šviloba	Wenn der Mensch selbst nichts ist, so taugt auch sein Ge-schlecht nichts.
c'qali mc'quria, c'qal davlev, davec'ap'ebi gubesa.	Trinken will ich, Wasser trink' ich, werf' mich in die Lache.
c'aval da čavekonebi lamazi gogos ubesa	Eines schönen Mädchens Brust will ich drücken.
mzeo, amodi, amodi, nu ep'arebi gorasa	Sonne, geh auf! versteck' dich nicht hinter dem Hügel,

sicives kaci mouklams, sasc'qali ager hgoramsa.	Die Kälte hat den Menschen getötet, sieh', der Arme, wie er sich wälzt.

163.

Amaγamindel γame(o)	Du, heutige Nacht!
nu gat'endebi male(o)	Werde nicht (so) schnell hell!
t'orem satrp'o c'amiva,	Sonst läuft mir die Geliebte davon,
veγara gnaxam xvale(o)	Und ich werde dich morgen nicht mehr sehen.
akoškadan k'va modis,	Aus dem Fenster kommt ein Stein
lamazebis xma modis;	Die Stimme der Schönen kommt;
akoškaši mtredia,	Am Fenster sitzt eine Taube,
neta visi bedia?	Wessen Glück ist sie wohl?

164.

Gušin gavuγe galiis kari čems datqvevebuls ucxo p'rinvelsa	Gestern habe ich die Türe des Käfigs meinem gefangenen fremden Vogel geöffnet;
gap'rinda igi šemoǯda xesa šest-p'rialebda mšvenier dγesa	Er flog auf und setzte sich auf einen Baum, ergötzte sich an dem schönen Tag,
im simγeraši mlocavda meca dγisit', bindisas, dilac, γameca.	In diesem Lied (scil. mit Liedern) bedankte er sich bei mir am Tag, in der Dämmerung, am Morgen, in der Nacht.

165.

Avt'andil gadinadira k'edi maγali tqiani	Avt'andil überschritt beim Jagen einen hohen waldigen Berg.
vere mohkla xari, vere p'uri, verca iremi rk'iani	Tötete aber nichts, weder Männchen, noch Weibchen, noch gehörnten Hirsch.

naxtomsa švelsa p'erdsa hkra isari orbis p'rt'iani	Dem davongesprungenen Reh schoß er den mit Adlerfedern befiederten Pfeil in die Seite:
čamoxta muxis ʒirasa, cecxli daant'o tqiani	Er sprang vom Pferde, unter einer Eiche zündete er ein Feuer an (im Wald?),
daǯda da šamp'uri t'ala, mc'vadi aago cvriani	Setzte sich, schnitzte sich einen Bratspieß und steckte die rohen Fleischstücke daran.
cxensa moxada abgari t'ak'alt'o unagriani.	Dann nahm er dem Pferde das Geschirr ab samt dem Sattel.
lurǯam patrons šesč'vrixina, mtris čačk'ani sčans barada	Der Grauschimmel wieherte seinen Herrn an; da erschien in der Ebene der gepanzerte Feind,
asi hkra da asi mohkla, ert'i gadurča šavada.	Hundert mal schoß er (Avt'andil), Hundert tötete er, einer blieb zum Unglück heil.

166.

Xevsurni čamogvetivnen,	Die Chevsuren griffen uns an,
t'ibva iqo da mka iqo	Es war die Zeit der Heuernte und des Mähens
iset'i dγe davaqenet'	Einen solchen Tag haben wir ihnen bereitet,
irgvliv sisxlisa γvra iqo.	Daß rings umher das Blut nur so floß.

167.

K'orc'ili grk'onda, harale!	Wir hatten Hochzeit, harala!
dagviγamda Xandosa	Die Nacht überraschte uns in Chando.
kai maspinʒlis karzeda	Auf dem Hofe eines guten Gastfreundes.
xan mac'ons šč'am da xan dosa.	Kriegst du bald saure Milch., bald ,Do'.

168.

Pirvel t'k'mulia ʒvelt'agan sidarbaisle Mesxisa
puradoba da vač'roba K'art'velt'a ar eʒraxvisa
zrdilni arian Imerni, mtert'a mimcemi risxvisa
omi da lxini Kaxisa mosac'onia kacisa.

Von alters her ist bekannt die Achtbarkeit des Mesxer.
Nicht zu tadeln ist Gastfreundschaft und Handels(sitte) des Georgiers.
Wohlerzogen sind die Imerer, die den Feind mit Feuer und Mut bekämpfen,
Und der Kachetiner muß jedermann gefallen, im Krieg und bei fröhlichem Fest.

169.

Ra kargi ram xar, čemo samšoblo,
lamazi, turp'a da mokazmuli;
magram ramdenad mšvenieri xar
imdenad up'ro mikvdeba guli.

Was bist du für ein gutes Ding, mein Vaterland,
Schön, lieb und geschmückt;
Aber je schöner du bist,
Um so mehr beklage ich dich.
(Wörtl. stirbt mir das Herz.)

170.

Adga Soloγa, c'abrʒanda
Dadga Stambolis gzazeda
Śvidi dγe-γame iara
xont'k'ars miadga karzeda

xont'k'ari šin ar daxvda
veziri šexvda karzeda
Soloγa šeipatiža,
dasva xaličis t'avzeda

,Soloγav rist'vis garǯilxar
,am didi xont'k'ris karzeda?'

Soloγa ging (und zwar)
Auf dem Wege nach Stambul.
Sieben Tage und Nächte ging er,
Da kam er zu den Toren des Kalifen.

Der Kalif war nicht zu Hause,
Einen Wesir traf er am Tore.
Der lud Soloγa ein, einzutreten
Und sich auf einen Teppich zu setzen.

,Soloγa, wozu hast du dich bemüht
Hierher an den Hof des großen Kalifen?'

‚arap'rist'vis, batono,	‚Wegen nichts, Herr,
sak'me ram mk'onda c'amzeda'	Ich hatte bloß auf einen Augenblick zu tun.'
‚Soloγav, ʒlier gak'eben	‚Soloγa, man lobt dich sehr
ǯirit'is gasrolazeda	Als Reiter und Schütze;
čvenca gvqavs ert'i Arabi	Wir haben auch einen Neger,
gant'k'muli k'veqanazeda'	Berühmt auf der ganzen Welt.'
‚me ǯirit'isa ra vici	‚Was verstehe ich vom Reiten,
gazrdilma gurǯist'anzeda	Der ich in Georgien aufgewachsen bin.
raki ar momešvebian	Da man mich aber nicht in Ruhe läßt,
šemsvan nak'ebsa cxenzeda	Soll man mich setzen auf ein gutes[1] Pferd,
ok'ros unagir zeda dgas	Einen goldenen Sattel soll es haben,
almasi erč'os t'avzeda	Und daran einen Diamanten.
švid mežinebes eč'iros	Sieben Stallknechte sollen es halten,
kidev dγebodes qalγzeda.'	Und trotzdem bäume es sich.'
oršabat' dila gat'enda	Es brach der Montag an,
gaviden moedanzeda	Sie gingen auf den Platz (des Wettstreits).
k'arivit' mohk'ris Soloγa	Wie der Wind weht Soloγa herbei,
Arabi mosdevs kvalzeda	Und der Neger hinter ihm her (auf seiner Spur)
ori esrola Soloγas,	Zweimal schoß er auf Soloγa,
ert'ic ar irtqa tanzeda;	Nicht ein Schuß traf dessen Körper;
mesame rom gaak'ana	Als er das dritte Mal schoß,
moartqa taxtas t'avzeda	Traf er den Oberteil des Sattels.
Soloγam cxensa akoca:	Soloγa küßte sein Pferd
‚gadamarčine c'amzeda	‚Du hast mich für den Augenblick gerettet.
Arabo! piri ibrune	Neger! kehre um,

[1] Wörtlich: gelobtes.

Soloγa mogdevs kvalzeda	Soloγa folgt jetzt deiner Spur.
ert'is mets ʒirit's ar gesvri	Mehr als einmal werde ich nicht auf dich schießen,
gamčenis samart'alzeda.'	Gottes Gericht wird sich an dir zeigen.'
ert'i esrola. Arabi dasca	Einmal schoß er. Der Neger fiel
usulot' mic'as kanzeda	Tot auf die Erde.
xont'k'arsa kaci miura:	Ein Mensch wird zum Kalifen gehen (und melden):
,Arabi mokles c'amzeda.'	,Den Neger hat man in einem Augenblick getötet.'
,čemi Arabis momkvleli	,Den Mörder meines Negers
ak' momiqvanet' karzeda!'	Bringt mir her an meinen Hof!'
xont'k'art'an miqavt' Soloγa,	Zum Kalifen brachte man Soloγa,
p'exebi miak'rs ganzeda	Er geht (aber) unwillig hin.
nu gešinia Soloγa	,Fürchte dich nicht, Soloγa!
t'uγebs dagadgmen t'avzeda.	Sie tun dir ein ? ? auf den Kopf,
p'ašobas dagilocaven	Und machen dich zum Pascha
Osmalis mic'a-c'qalzeda.	Im Osmanenlande.'

171.

K'riste aγdga, grixarodes	Christus ist erstanden; wir wollen uns freuen.
geixaros qvelma sulma	Es freue jede Seele sich,
sulma, sulma, surielma	Jede Seele, jedes beseelte Wesen,
zecas ixaros p'rinvelma	Am Himmel freue sich der Vogel,
zivs č'ianč'velama	Auf der Erde die Ameise.
tqeši šariden k'alebi	In den Wald gingen die Frauen,
imat'ac gaixaroma.	Auch sie freuten sich.

172.

Mraval žamier	Vgl. die Nr. 2, 48, 56, 86, 176, 200, 212/3, 225, 264, 274.

173.

Murman, Murman, šensa mzesa	(*Śirva k'is* statt *šiga zis*)
šeni k'ali ra rigia!	Vgl. die Nr. 18, 49, 75, 154, 266.

Širvak's k'ali Et'eri
qeli mouɣerebia.

174.

Odelas vin ar itqvis	Wer kann nicht Odela singen,
čveni gamot'k'mulia	Das wir erfunden haben?
pac'a gogos vin c'agvart'mevs	Wer uns ein kleines Mädel wegführt,
čveni gamozrdilia.	Das doch von uns erzogen ist.

175.

Alilo.	Weihnachtslied.
Šobis maxarobeli vart'.	Wir sind Bringer der Weihnachtsfreude
ɣmert'man qvelas gagit'enos	Gott lasse (diesen Tag) uns hell werden,
stumarsa da maspinʒelsa.	Gästen und Gastfreunden.

176.

Mraval žamier	Siehe 172.
(Nur die Stimmen [Melodien].)	

177.

Mik'elam da Gabrielam	Michael und Gabriel (die beiden Erzengel)
qana gagvixvavrela	Haben uns die Wiesen mit Blumen geschmückt.(?)

178.

Vadilai.	
Movšordi, vera vxedav	Fort bin ich und sehe nicht,
čems samšoblos, čem mt'vares	Weder Heimat noch einen Mond.
sulic misken mičk'aris	Die Seele drängt zu ihnen hin,
leši mrčeba samares.	Der Leichnam bleibt in der Erde.
t'umca bevri vecade	Obgleich ich mich viel bemüht habe

damezlia grznobist'vis,	Meine Gefühle zu besiegen,
magram, raki ver ševszel,	Aber, da ich's nicht zustande brachte,
unda movkode me mist'vis.	Muß ich für sie sterben.

179.

Zilis piri.	Nachtgebet.
Movedit' t'aqvani vscet' da	Wir sind gekommen um zu verehren und
	Zu glauben an Christus. Sei uns
šeudget' k'ristesa, gvacxovnen	Gnädig, Sohn Gottes, die dich
čren, zeo myvt'isao, aydgomilo	Besingen, du, der du auferstanden
mkvdret'it', aliluia!	Bist von den Toten. Halleluia!

180.

K'orc'ilis simyera.	Hochzeitslied.
Mival Guriaši, mara	Ich werde nach Gurien gehen, aber
sulma c'in c'in gaipara.	Die Seele ist mir heimlich entflohen.

181.

Švid kaca.	Siehe Bemerkung.

182.

Zilis piri.	Siehe Bemerkung zu 179.
mercxalo! mšveniero,	Schwalbe, du schöne,
iadono patiosano	Du geehrter Kanarienvogel!
k'ristes c'ina morbedo	Christi Vorläufer . . .
udabnos hk'mili ase	
udabnos amorčo	Sinn?
am pqrobasa zrarisa k'ebodet'	

183.

Gzis simyera.	(Weglied. Wanderlied.)
Ivane mqarda bayat'uria	Ich hatte den Ivan Bayat'uri (als Diener).

batonma misca imas p'ulia	Der Herr gab ihm Geld,
c'avida čoxa iqida	Er ging und kaufte sich eine Tscherkesska,
sigie daxrakulia	Da war sie verbrannt,
iman dasc'va kakal-gulia	Und hat sein Nußherz (junges Herz) verbrannt.

184.

Zilis piri.	Siehe Bemerkung zu 179.
Mamas da zesa da c'mindasa sulsa	Dem Vater und dem Sohn und dem heiligen Geiste,
samebasa ert'-arsebasa	Der Dreieinigkeit,
da ganuqovelsa.	Der ungeteilten.

185.

Sadγinzelo.	Lied um langes Leben zu wünschen.
Sadγinzelo visic iqos	Auf wessen Wohl wir singen, für den
mist'vis mraval-žamier.	Ist (unser) *mraval-žamier.*

186.

Gzis simγera.	Weglied.
Čven usurvot', megobrebo	Freunde, laßt uns unserem Lande
čvens samšoblos dγegrzeloba	Langes Leben wünschen!
da t'asebit' gamovcalot'	Und becherweis wollen wir trinken
γvinoc kargat' šegvergeba	Den Wein, der uns bekommen möge.
ast'e ut'xar sak'art'velos	Sage so zu Georgien:
razed gaxt'i mtert'a xeli	Warum bist du in Feindeshand geraten?
aγsdek'! mtersa gaumklavdet'	Steh auf! Zeige dem Feinde die Faust!
qmac'vilebo ,alaverdi'.	Jungens! ala verdi!

187.

Vaxtanguri.	Vachtang-Lied.

188.

Lale.	(Refrain.)
Čemo nat'lis-dedao,	Du, Gevatterin,
γmert'i šegec'erao!	Gott sei dir gnädig!
čemi monat'luli švili,	Mein Taufkind
γmert'id gagezrdebao,	Möge Gott dir wachsen lassen.
šori gzidan movali var,	Ich komme eines weiten Wegs daher,
cota meširebao.	(Und) es hungert mich ein bißchen;
ert'i kveri gamomicxve,	Back mir eine Brezel (Semmel),
p'k'vili gešonebao.	Mehl hast du ja dazu.
xač'apuri moaqale.	Backe mir Chatschapuri.
qveli gešonebao.	Käse wirst du (schon) haben.
xričila damikali,	Schlacht' mir einen jungen Hahn,
qelši momixtebao.	Der wird mir gut in die Kehle passen.
varikai k'e gaušvi,	Die junge Henne aber laß in Ruhe.
dedlat' gagezrdebao.	Sie wird zur (alten) Henne wachsen
šavi γvino amoiγe	Hole Rotwein hervor,
č urši gešonebao	Du wirst im Weinkrug schon welchen haben.
cxensa čala dauqare	Und dem Pferd gib Stroh zu fressen,
zvinze gešonebao	Es wird sich auf dem Heuhaufen schon welches finden.
čemo nat'lis-dedao.	Gevatterin!
cota meč'k'arebao,	Es pressiert mir ein bißchen.
šin t'u adre ar movedi	Wenn ich nicht rechtzeitig nach Hause komme,
deda gamič'qrebao	Zankt mich meine Mutter.
ucnauri k'ali mqavs	Eine sonderbare Frau hab' ich;

šin ar damixvt'ebao	Ich werde sie nicht mehr zu Hause treffen,
mezoblesas gadiars	Sie wird in die Nachbarschaft laufen
viγac šeeqrebao	Und sich mit irgend jemand treffen.
aršiqobas dauc'qebs	Dann fängt sie das Poussieren an,
vici šemict'ebao	Und ich weiß, sie wird mich betrügen.
axalgazrda kaci var	Ich bin ein junger Mann;
t'avi momeč'rebao	Es wird das eine Schande für mich sein,
čemo nat'lis dedao	Gevatterin,
cota meč'karebao.	Es pressiert mir ein wenig.

189.

Gzis simγera.	Weglied.
Beds vemduri, ubeduri,	Ich bin meinem Schicksal böse, ich Unglückliche
man damčagra nameturi.	Es hat mir zu sehr zugesetzt.
čemi bedi dačagruli	Mein unglückseliges Geschick
č'ač'vit' aris t'av-čakruli	Ist wie mit einer Kette gebunden.
ert'i stumari mestumra	Ich hatte einen Gast bei mir,
saxeli k'via Gogia	Mit Namen Gogia
saxlis kari šamoaγo	Er öffnete die Türe (meines) Hauses
šamoat'ria ǯoxia	Und schleppte seinen Stock hinein.
sicivit' gač'ivrebulsa	Durch die Kälte ganz mitgenommen,
c'elši ar k'onda oxia	Hatte er keine Kraft mehr im Leib.
otka rom davalevie	Als ich ihm Schnaps zu trinken gab,
cota mieca xoxia	Kam ein wenig Bewegung in ihn.

šva gzazeda mivdiodit'	Wir gingen mitten auf dem Weg (den mittleren Weg)
me da čemi švamarali	Ich und mein Vermittler.
ert'a alagas miradek'it'	Wir sind an einen Ort gekommen,
č'iškaria šesavali	Da wollten wir durch die Hoftüre hinein.
švamaralma t'vali mik'na	Der Vermittler winkte mir zu:
ak'anaa šeni k'ali	Hier ist dein Mädchen.
sasizot'a kaci moval	Als Schwager komme ich
gadarč'ime gverdze t'vali.	Ich habe mir alles besehen.

190.

Mtredi viqo p'rt'ebi momca	Wäre ich doch eine Taube und hätt' ich Flügel.
t'k'rent'an movp'rindebode.	So flög' ich zu dir (euch).

191.

Zilis piri.	Siehe Bemerkung zu 179.
Miqvars am gvarat' stoli gašlili	Den gedeckten Tisch lieb' ich so,
zed t'et'ri puri danit' mot'lili	Wenn Weißbrot darauf steht, mit dem Messer geschnitten,
cxel-cxeli mc'vadi zet' me mosuli	Ganz heißer Schischlik und ich dabei.
šen xar mimino me var bulbuli	Du bist der Sperber, ich die Nachtigall:
rist'vis momikal šen čemi guli	Warum tötest du mir mein Herz?
šen xar mimino, me var mc'qeria	Du bist der Sperber, ich bin die Wachtel,
me čemi mosvla xom ar gc'qenia.	Ob mein Kommen dir nicht unangenehm ist?

192.

Zilis piri.	Siehe Bemerkung zu 179.
Aydgomasa šensa, K'riste macxovar	Deine Auferstehung, Erlöser Christus
angelozni ugaloben cat'a-šina	Besingen die Engel im Himmel.

da čvenca γirs-gvqav k'veqanasa-zeda
c'mindis gulit'a dideba šenda.

Und mach auch uns würdig, auf dieser Welt
Mit reinem Herzen dich zu preisen.

193.

C'mindao γmert'o
c'mindao zliero
c'mindao ukvdavo
šegvicqale čven.

Heiliger Gott,
Heiliger Mächtiger,
Heiliger Unsterblicher,
Erbarme dich unser.

194.

Ʒilis piri.

Aminaia.

195.

Ʒilis piri.
Lisisime švilo Zak'aria
Mixailis sazrdo
šoba K'alculisa
šobelsa-t'ana minadora
P'eodora Antonis Mosak'enia
didebulisa-t'ana
amqrobasa ǯvarisasa ik'eboden.

Siehe Bemerkung zu 179.

Absoluter Unsinn.

196.

Qvela sneulebazed
siqvaruli ʒnelia
šeqvarebulisat'vis
nat'elic ki bnelia
siqvaruli ari turp'a
saeodnelat' ʒneli gvari
miǯnur mist'vis cremlebi sdis
is cremlebic xom zγva aris.

Schlimmer als alle Krankheiten
Ist die Liebe.
Für den Liebenden ist
Auch das Licht dunkel.
Die Liebe ist zart
Und schwer zu begreifen.
Der Verliebte vergießt Tränen
Und diese Tränen sind ja ein Meer.

197.

Ali čamocancalda
p'ex-motexili sac'qali

Hinkend kam der Falk hervor.
Der arme mit dem gebrochenen Fuß:

zurgze ekida sagzali	Auf dem Rücken hatte er seine Wegzehrung hängen,
kombosta norči axali	(Näml.) frischen jungen Kohl.
beberi mura ecia	Ein alter Schäferhund holte ihn ein:
ra dagibnelo mag t'vali	Ich werde dir dein Aug' verdunkeln (dich töten).
alali muras gaek'ca	Der Falk entlief dem Hunde
darča mura xaxamšrali.	Und dieser hatte das Nachsehen.

198.

Sad iqari, Nataša?	Wo warst du, Nataliechen?
bagši viqav, papaša	Im Garten, Papachen.
ras šobodi, Nataša!	Was hast du da getrieben, N.?
vseirnobdi, papaša.	Spazieren gegangen bin ich, P.
vist'an iqav, Nataša?	Mit wem warst du, N.?
op'icert'an, papaša.	Mit einem Offizier, P.
rozgi ginda, Nataša?	Willst du Schläge, N.?

199.

Mogvqavs k'ali mšvenieri	Wir bringen ein schönes Mädchen,
lamazi da saxieri:	Ein hübsches und sauberes:
grela mxiaruli iqart'	Seid alle fröhlich,
stumari da maspinzeli!	Gast und Wirt!

200.

Mraval žamier

201.

Vaxtang mep'e γmert's uqvarda	Gott liebte den König Vachtang,
cidgan čamoesma reka.	Vom Himmel herab hörte er Glockenklang.

202.

‚Dedižan, dedilo!	‚Mütterchen, o Mütterchen!
gamat'xove vkvdebio.'	Verheirate mich, sonst sterb' ich.'

‚zer adrea, švilo,
roca gaizrdebi.‘
‚sul agre matqueb
damacale žero.‘
‚geubnebi adrea

unda damižero‘
‚gasuli t'vis pirvelši
gavxt'i xut'metisa.‘
‚patara gombiom
šen ra ici k'mrisa‘

‚čems padruga Nucas
švili qavs, me ara‘
‚t'u gind gagatxovo,

moica patara‘
‚grželi kaba minda,
var gasat'xovari‘
‚cema t'u moginda
šen igi mit'xari‘
‚skolaši ar c'aval
vivli bayebši,
t'avisup'lat' daval,
večer balebši;
me rat' minda skola,
rom vikitxo vc'ero

kavalrebis qola
vot čudnoe delo‘.

‚Noch ist's (zu) früh, Tochter,
Wenn du groß bist.‘
‚Immer lügst du mich so an:
„Warte doch noch“ (sagst du).‘
‚Ich sag' dir doch, daß es noch zu früh ist,
Du mußt mir glauben.‘
‚Am 1. des vergangenen Monats
Bin ich fünfzehn geworden.‘
‚Du kleine Kröte,
Was verstehst du von den Männern.‘
‚Meine Freundin Nutsa,
Hat ein Kind, ich nicht.‘
‚Wenn du willst, daß ich dich verheirate,
So warte noch ein wenig.‘
‚Einen langen Rock möcht' ich,
Heiratsfähig bin ich.‘
‚Wenn du Schläge willst,
So sag mir's (nur).‘
‚Ich gehe nicht in die Schule,
In den Garten werd' ich gehen,
Frei werd' ich gehen
Auf Abende und Bälle;
Zu was brauch' ich die Schule?
Daß ich lesen und schreiben (lerne)?
Einen Kavalier zu haben
Das ist schön.‘

203.

Gzis simγera.

204.

Ert'i, čemi saqvareli
am šaraze čaiara
adrianad giavlebi
ar morkvdebi, ara ara.

Eine, nämlich meine Geliebte
Ging diese Chaussee entlang.
Ich komme so früh (zu dir)
Ich werde nicht sterben.

205.

K'art'uli marselioza.	Die georgische Marseillaise.
Mome, ʒmav, xeli! droa adgomis!	Gib mir, Bruder, die Hand! es ist Zeit, sich zu erheben,
droa c'ut'is-c'in p'exze dadgomis	Es ist Zeit, sich vor dem Bösen auf die Füße zu stellen.
kmara c'uxili da cremlis dena	Genug des Kummers und der Tränen,
axlo a čveni bolos moγeba.	Es ist nahe, Schluß zu machen.
amitom grmart'ebs xelis gaγeba	Deshalb müssen wir uns rühren,
ucxosgan švelas šen nu moeli!	Von Fremden erwarte keine Hilfe.
čven unda riqot' čveni mp'arveli.	Selbst müssen wir uns schützen.
mome, ʒmav, xeli, kaxa šen xmali	Gib mir die Hand, Bruder, da hast du das Schwert,
amit' vik'nebit' t'avis-up'ali.	Damit werden wir frei sein.
amasa xmarobs črenʒedu mteri	Das benützt der Feind gegen uns,
čvenc amit' unda ucvalot' p'eri.	Damit wollen wir ihn besiegen.
modit' ʒmebo, garečk'arot' brʒolis velisken	Kommt, Brüder, schnell aufs Schlachtfeld,
miriaxlorot' xmali xelisken	Laßt uns das Schwert in die Hand nehmen.
ik' gric'evs čvena kacobrioba	Dorthin ruft uns unsere Tapferkeit.
ik' unda vhporot' t'arisup'leba.	Dort müssen wir die Freiheit finden.

206.

Merceali.	Schwalbe.
Gap'rindi, šaro merexalo (deli)	Flieg auf, schwarze Schwalbe,
dahqer Alaznis pirsao.	Flieg ans Ufer des Alasan,
ambavi čamomitane	Bringe mir Nachricht von
omši c'asuli ʒmisao!	Meinem in den Krieg gezogenen Bruder.
omši c'asvla mas uxaris	In den Krieg zieht der gern,

risac kargi cxeni qavso;	Der ein gutes Pferd hat:
dabruneba da šin mosvla	Heim kehrt der gern,
visac kargi coli qavso.	Der ein gutes Weib hat.
lamazi k'alis patronsa,	Wer ein schönes Weib hat,
unda hqavdes zayli p't'xili	Muß einen wachsamen Hund haben;
an zayli unda p't'xilobdes	Entweder muß der Hund aufpassen,
anda t'visi dedamt'ili	Oder die Schwiegermutter.
Alaznis pirsa mosula	Am Ufer des Alasan ist aufgegangen
c'it'eli satacurio	Roter Spargel:
mivel da krepa dauc'qe	Ich ging hin und fing an zu pflücken,
megona ukacurio.	Weil ich glaubte, er gehöre niemand.

207.

K'art'uli marselioza.	Georgische Marseillaise.
Ayar gvinda hkvlav aymart'ze avidet'!	Wir wollen nicht weiter aufwärts[1]
gvinda t'aok're sul-sirbinit' čavidet'!	Wir wollen immer kopfüber abwärts laufen.
modi čveno bič'ebo c'in c'avidet'	Kommt, Burschen wir wollen voran gehen,
cxovrebisa axal c'reši šavidet'.	In die neuen Kreise des Lebens laßt uns eintreten.
kmara čveni ugunroba myvt'aloba,	Genug unserer Dummheit und Gläubigkeit,
yvt'is mimart'ul-xel-daknep'il galoba;	Genug unseres mit verschränkten Armen zu-Gott-Singens:
kargad icit' arsada grak' e'qaloba	Ihr wißt es gut, nirgends finden wir Gnade.
gark'vnis c'in k'edi rat' movidriket'?	Warum beugen wir den Nacken vor dem Laster?
modit' čveno bič'ebo, c'in c'avidet'	Genossen, laßt uns vorangehen!
cxovrebisa axal c'reši šavidet'.	(Siehe Zeile 4.)

[1] Ist natürlich ein Versehen, Sänger wollte sagen: abwärts.

kmara rac rom ert'manet'is mterni rart'.	Genug der gegenseitigen Feindschaft,
erla-ki čven šegnebulni bevri vart';	Jetzt sind wir der Erfahrenen schon viele;
vacnobot' k'veqanas rom čvenc eri vart'	Geben wir der Welt zu wissen, daß wir ein Volk sind,
čvenc qvinda mayal xarisxze avidet'	(Und) auf eine hohe Stufe wollen wir gelangen.
modi čveno bič'ebo c'in c'avidet'	(Siehe oben.)
cxovrebisa axal c'reši šavidet'.	
aγsdga p'icsa sdebs rom viqot' zmurat'	Schwöre, daß wir brüderlich
rik'vet' lomat', mglat' arame t'u turat'	Löwen sein wollen und nicht Wölfe oder Schakale,
an movkvdet', an ribzolot' važkacurat'	Entweder sterben wir oder wir kämpfen tapfer,
greqo rac rom mzime uγeli vzidet';	Das schwere Joch, das wir getragen, reicht aus.
modi čveno bič'ebo c'in c'avidet'	(Siehe oben.)
cxovrebisa axal c'reši šavidet'.	

208.

T'ebrones lek'si.	Siehe Nr. 14 und 71.
T'ebrone midis cqalze,	
korta, gogo, genacvale!	
xer-xer T'ebrone!	
koka udgia mxarze	
korta } wie oben *xer . .* }	
T'ebronem koka gaamso	
korta } wie oben *xer . .* }	
ik're čamodga k'vaze	(Wohl: *čamožda*, sie setzte sich auf einen Stein.)
korta } wie oben *xer . .* }	

danišnuls dapirebia . .	Es ist das Versprechen des Verlobten (mein Verlobter hat mir versprochen, zu kommen)
(Wie oben.)	
kargo, mogeli c'qalzeda	Du, mein Lieber, ich erwarte dich am Wasser.
(Wie oben.)	

209.

Movedit' da vsuat' sasmeli axali	Kommt, laßt uns trinken neuen Wein!
ara mkt'it' mqarirni šemotn k'nilia *ramet'u uxrc'nelebisa c'qaro* *mk'niluni K'ristesu sap'larsa* *romeli ganzlierda.*	Unübersetzbar.

210.

Šašvi kakabis simγera.	Siehe Nr. 55 und 72.
Šašvi kakabi šaibnen. šašvi mgalobelia *dila iqo mšrenieri. šašvi mgalobelia* *omi k'ondat' metad zneli. šašvi mgalobelia* *šašvma ažoba kakabsa. šašvi mgalobelia.*	

211.

Netavi, gogo, me da šen	Ach, wenn doch, Mädel, dir und mir
qanebi mogrca ziari	Gemeinsame Arbeit im Felde gegeben wäre:
šidac purebi samkali	Das Getreide zu mähen
napiric misca tqiani	Und am Rande des Feldes ein Wald wäre.
me da šen rom šig čagrmala	Dann würden wir uns drin verstecken.

alali mak'o! dalal mak'o	Alal mako! dalal mako!
Varziaši qana mak'o	In Vardzia habe ich ein Feld.
muša minda ševic'io	Einen Arbeiter möchte ich anwerben
lukma č'adi ara mak'o.	(Aber) ich hab' nicht einen Bissen Maisbrot.

212.

Mraval zamier, mraval žamier-žamier (Viermal)[1]	
γmert'man inebos t'k'reni sicxocxle.	(Angeblich russische Melodie.)

213.

Mraval žamier.	(Imerethische Melodie.)[1]

214.

Naxevar cxovrebis gza garlie	Meinen halben Lebensweg hab ich durchlaufen,
sitkbozeda mc'are meti darlie	Mehr Bitteres als Süßes gekostet.
ar mšordeba mcuxareba da č'iri	Nicht verläßt mich Kummer und Weh,
magram maine sul vicini, ar vstiri.	Trotzdem lach' ich immer und weine nicht.

215.

Satrp'os

Mšveniero, šen getrp'i,	Meine Schöne, ich hofiere dich,
šeni mona ert'guli,	Ich bin dein treuer Sklave.
šengnit' uzlurs, šengaure	Deinetwegen ist kraftlos
šent'ris mizgers es guli.	Und deinetwegen schlägt das Herz.
megulrebi cixeši	Du bist in der Burg,
cxra kiltulši mždomare.	Hinter neun Schlössern sitzt du.
šet'risebas gipirebs	Dich zu sich zu nehmen, verspricht
gaizrera moqvare	Dein listiger Liebhaber (Freier).

[1] Vgl. 2, 48, 56, 86, 172, 176, 200, 225, 264, 274.

gaup't'xildi nu gẓera
magisa tkbili nanina
t'orem šenebr sxvac bevri

moxibla da šeacdina.

Gib acht und glaube nicht
Seiner süßen Melodie.
Sonst, wie dich, so hat er viele andere
Schon bezaubert und betrogen.

216.

Samšoblo.

Samšoblo čemo lamazo
zurmuxto anu almazo
minam šen zurgze davdivar
gt'xov mc'are rame ar maso.
mšvenieri gak'vs buneba
qvela amboben amaso
mag šenma dayonebama
guli sevdit'a amivso
rom p'rt'a momca, čiti vik'ne
gavp'rindebode.

Siehe Nr. 151.

217.

Mušuri.[1]

Modi gavt'oxnot' simindi,
ert'xmat' davzaxot' mušuri.

egeb mašin dagvavic'qdes
rom vart' ubeduri, bič'ebo!

marto čvent'vis ar vmušaobt'.

sxvisic gvmart'ebs samsaxuri:
patroni gvqavs, vart' sac'qali.

upatrono, ubeduri

qvela t'avši gvičaěk'unebs
gareše t'u šinauri.

Arbeitslied.

Laßt uns den Mais umgraben,
Einstimmig ein Arbeitslied singen,
Vielleicht vergessen wir dann,
Daß wir unglücklich sind, Jungens!
Wir arbeiten (ja) nicht für uns allein,
Wir dienen auch anderen:
Wir haben einen Herrn, wir sind elend,
Ohne Beschützer, unglücklich (sind wir).
Jeder gibt uns auf den Kopf,
Der Fremde und der Eigene.

[1] Vgl. 262.

xmels micas uxvat' albobs	Die trockene Erde befeuchtet reich
op'li čvengan monac'uri.	Unser Schweiß, den wir mit dem Finger abstreifen und wegwerfen.
čveni šromit' monaqvani	Die unserer Arbeit entsproßte
sxvast'an midis sazrdo puri	Ernte nützt anderen.
šin colšvilsa šimšili hklavs,	Zuhause tötet der Hunger unsere Familie.
magram, vin miugdos quri.	Aber, wer hört sie an,
mat'sa sazrdos sxva itacebs	Ihre Nahrung schleppt ein anderer weg,
stiris coli uzuzuri	Und es weint die Frau, deren Milch versiegt ist.
simšilisgan rze ušreba	Vor Hunger ist ihre Brust vertrocknet
c'ivis bavšri ususuri	Es schreit der zarte Säugling.

218.

Važkacs.	(Einem jungen Mann.)
Netav ras naγlob, važkaco	Warum bist du traurig, Bursche?
ras čaγremilxar zalzeda!	Warum bist du mürrisch?
t'ari aiγe gamxnevdi	Heb' das Haupt, tröste dich,
ip'ik're momavalzeda.	Denke an die Zukunft!
šubli nu šegič'muxnia,	Runzle die Stirne nicht,
cremli nu mogdis t'valzeda,	Laß keine Tränen in dein Auge kommen,
xanžali gaapriale	Laß den Kindjal (Dolch) glänzen,
xeli daide xmalzeda.	Lege die Hand ans Schwert!
nu asdev k'veqnis simuxt'les,	Füge dich nicht der Falschheit der Welt,
bedis ukuγma trialsa	Nicht der Unbeständigkeit des Glückes;

dro mora, naxav haerši	Es kommt die Zeit, wo du siehst in der Luft
čreni drošebis p'rialsa!	Das Wehen unserer Fahnen.
t'op'-zarbazani ič'ek'ebs	Gewehr und Kanone werden donnern,
tqvia daic'qebs bzrialsa	Die Kugeln werden pfeifen,
mtris guli ganadgurdeba	Des Feindes Herz wirst du zerstören,
dγes rom gvizaxis tialsa!	Der uns heute ‚Verlassene' nennt.
Šio Mγvimeli.	Š. M.

219.

Šavi p'ik'ri.	Düstre Gedanken.
Mrisxane k'ari mtrulad gvtrialebs;	Ein Orkan dreht sich feindlich um uns,
sulsa gvixut'avs mšobneli zala.	Die Seele bedrückt uns eine düstere Kraft.
sabedis-c'erot' omši vebrzvit' mtres	Wir wollen bis zur Entscheidung kämpfen,
vin icis, radγe mogvelis xvala!	Wer weiß, was uns morgen erwartet.
aγvmart'od zmebo! čren droša medgrat'	Laßt uns heben, Brüder, die Fahne
mušat'a klasis gasamarǯvelad,	Zum Siege der Arbeiterklasse,
droša didebis, msop'lio brzolis,	Die Fahne des Ruhms, des Weltkampfes,
t'avisup'lebis, zmoba, ert'obis.	Der Freiheit, Brüderlichkeit und Gleichheit.

220.

Zilis piri.	
Siqvaruli c'qalobisa.	Die Liebe der Gnade.
ze kact'at'vis ǯvarzeda amaγlda	Der Sohn ist um der Menschen willen auf dem Kreuze erhöht worden,

da dagmo šuriani.	Und er verfluchte den Neider
rit'arca šen xar, K'riste	Denn du bist, Christus
ʒe mȝrt'isa, ȝali misi.	Der Sohn Gottes, seine Kraft.

221.

Nanina.	Wiegenlied.

222.

Madlobeli vart'.	Wir danken (Tischlied).

223.

Erudila.	(Refrain, Singsilben.)

224.

Čven mšvidoba.	
Čven mšvidoba, gamarǯoba	Uns (wünschen wir) Frieden und Sieg,
čvens maspinȝels ašeneba.	Unserem Wirte Reichtum!

225.

Mraval žamier.

226.

Maspinȝels mxiarulsa.	
Maspinȝelsa mxiarulsa	Ein fröhlicher Wirt
qavs stumrebi saqvarlebi.	Hat liebe Gäste.
ȝmert'o! mis t'avs nu moušli	Gott! erhalte ihm alle die,
vac rom qavdes saqvarlebi.	Die er liebt!

227.

Gzis simȝera.	
Miral Guriaši, mara	Ich geh' nach Gurien, aber
sulma c'inc'in gaipara	Meine Seele ist mir vorangelaufen:
mirzdie da ar dabrunda	Ich ihr nach, aber sie kam nicht zurück
ar-arc miiyo K'rt'amad p'ara.	Und nahm auch kein Schmiergeld.

228.

Stolis xelxvavi. (Sinn?)

229.

Gzis simγera.

230.

Zilis piri.
Mordit' da vsvat' sasmeli axali.
aram kt'it' xar šoba k'mnili,
ramet'u uxre'neli sac'qaro
k'mnili K'ristes sap'lavsa
romelt'a ganʒlierdit'.

Siehe Bemerkungen.

231.

Bavšvis simγera.	Siehe Bemerkungen.
Šeni naxva mec'rap'oda,	Dich zu sehen eilte ich,
me sxva sak'me ar mk'onia	Nichts anderes hatte ich zu tun.
c'qlis sidides ar davride,	Ich scheute mich nicht vor dem Hochwasser
ar veʒie sad p'onia.	Und suchte nicht nach einer Furt.
cxeni zvirt'ma damitaca	Eine Welle trug mir das Pferd fort,
damʒira da maronia;	Ich ging unter und wurde mitgerissen;
darsveldi da gaviqine,	Ich wurde naß und fror,
t'u davrčebi. ar mgonia.	Und glaubte nicht, ich würde am Leben bleiben.
k'alma ut'xra: rat' miende,	Das Mädchen sagte: Warum trautest du (dem Wasser),
t'u γrma iqo egzom c'qali?	Wenn dieses Wasser so tief war?
rat' miende, rat' čahqevi,	Warum trautest du ihm, warum fielst du hinein?
mikvirs; visgan gadga ʒali.	Ich wundere mich; wer bezwang dich?
ra vk'na, karebs ver gagiγeb	Was soll ich tun; ich kann dir die Türe nicht aufmachen.
cecxlic ki mak'vs gaumk'rali	Obwohl mein Feuer nicht erloschen ist.

t'u daint'eb mogac'odeb,	Wenn du es anzünden kannst, geb' ich dir
gamomart'vi muguzali.	Ein brennendes Scheit, nimm es hin.

232.

Ʒreli simγera.	(Altes Lied.)
(Oi ui odilavo.)	Nur Singsilben.

233.

Alilo.	Weihnachtslied.
Šobis maxarobeli vart'	Wir sind Bringer der freudigen Nachricht, daß Weihnachten kommt.
γmert'ma qvelas gagit'enos	Gott lasse es euch allen wieder hell werden.[1]
mogilocav dγesasc'aulsa	Ich gratuliere zum Feiertag,
stumarsa da maspinʒelsa.	Den Gästen und dem Wirt.

234.

P'iruzi	Türkis.
Maspinʒelsa mxiarulsa,	Ein fröhlicher Wirt
qavs stumrebi saqvarlebi.	Hat liebe Gäste.
maγlidgan gadmomdgar iqo p'iruzi	Von oben war mir gekommen ein Türkis.
amodi xelsa mik'nevda p'iruzi.	Komm, winkte mir der Türkis zu.

235.

C'amozaxili.	Ausruf (Wohl bloß Singsilben).

236.

Čven mšvidoba.	Siehe Nr. 224 und 256.
Čven mšvidoba gamarǯoba,	
čven maspinʒels ašeneba.	

[1] D. h lasse euch bis morgen leben, lasse euch morgen wieder gesund aufwachen.

237.

Xelxvari.	Siehe Nr. 227 und 228.
Mival Guriaši, mara	
sulma c'inc'in gaipara.	

238.

Mc'vanesa da uk'udosa.	
Mc'vanesa da uk'udosa	Auf das Grüne (der Wiese?) und den Hutlosen
c'vimdes, ar soldebodesa,	Soll es regnen, aber sie nicht naß machen.
t'u dasoldes c'vimisagan,	Wenn sie naß werden vom Regen,
mzit'ac ar mošrebodesa.	Soll die Sonne sie nicht trocknen.

239.

Ali-P'aša.	
Ali-P'ašam gviγalata,	Ali-Pascha hat uns verraten,
čagviqvana Kviriket'ši:	Hat uns geführt nach Kviriket'i:
iman p'ulebi aiγo,	Geld hat er genommen
čven čagvtia rusis xelši.	Und uns in die Hände der Russen gespielt.
Kargi arc mas damart'ia.	Aber es ist ihm nichts Gutes daraus erwachsen,
bac'rit' čait'ries gemši	Mit einem Strick zogen sie ihn ins Schiff.
misi qvirili ismoda	Sein Schreien hörte man
Sup'sas gaγma Bailet'ši.	Jenseits der Supsa in Baileti.

240.

Rašorera.	(Vergleiche auch Nr. 45.)
Dedar, ratom gamat'xove	Mutter, warum hast du mich
agre patara k'alio?	Als so kleines Mädel (so jung) verheiratet?
ver ševizel mosaxloba	Ich verstand nichts vom Haushalt
ver movitane c'qalio.	Und brachte kein Wasser.
K'marma garet' gamomagdo,	Mein Mann warf mich hinaus,

mulma čaketa kario
genacvale čems dedamt'ils
iman gamiγo kari.

Meine Schwägerin schloß die Türe,
Aber meine liebe Schwiegermutter,
Sie öffnete mir sie (wieder).

241.

Maqruli.

Lied der Brautführer (*maqari*).

242.

Delidela.

Delidela!

243.

Baršvuri simγera.

Am čvens Giorgs batonišvils
t'avi ukvdavi egona.
zarbaznis tqvia esroles
t'xilis kakali egona!
sisxli γvarat' rom šeudga.
t'bili abano egona.

Unser Georg, der Sohn unseres Herrn
Dachte, er sei unsterblich.
Sie schossen mit Kanonen auf ihn,
Er dachte, es seien Haselnüsse,
Und als das Blut in Strömen an ihm herunterlief,
Glaubte er, es sei ein warmes Bad.

244.

Gitaris simγera.

‚Modi švilo, gagat'xoveb,
migcem kapitans.'
‚vera dedi, ver c'avqobi
zγvaši c'amitans.'
‚modi, švilo, gagat'xoveb,
migcem Abašiʒes!'
‚vera dedi, ver c'avqobi
dγe-γam sabanši c'evs.'

‚Komm, Tochter, ich verheirate dich,
Ich geb' dich einem Kapitän.'
‚Nein, Mutter, mit dem geh' ich nicht,
Der führt mich aufs Meer.'
‚Komm, Tochter, ich verheirate dich,
Ich gebe dir den Abašiʒe.'
‚Nein, Mutter, den will ich nicht,
Tag und Nacht liegt er im Bett.'

245.

Ertʻi čveni saqvareli
am šaraze čaiara
adrianad giaxlebi
ar movkvdebi, ara, ara.

Siehe Nr. 204.

246.

Čari rama bebia
čari rama čemo bebia!
ratʻ ar gatʻxovdebia?
čaicvi da daixure
gakʻališvildebia.

Čari rama, Großmutter,
Čari rama, meine Großmutter,
Warum heiratest du nicht?
Zieh dich an und setz' einen Hut auf,
Dann wirst du wieder ein junges Mädel.

247.

Xbois simγera.

Paraskevs sizmar vnaxe
ritʻomc damseoda xroi
oršabatʻ dila gatʻenda
kʻe momkvdara čemi xboi
merčie aγdgomis kvercxsa
šen, rom momikvdi momšordi,
sul ritire me im dγesa!
ušenotʻ γroxas ver movcveli,
sul ver čamoušveb rγesa
dergši qveli damelia,
raγa miracuckno kversa.
tanatʻ iqavi maγali
saxeli gerkʻva Aripʻa.
doxturebi dagasie,
šeni morčena ar ikʻna
cacxvis pʻurcels mogitandi
šegičʻamda tʻiknebi.

Das Lied vom Kalb.

Am Freitag träumte ich,
Daß mich eine Herde angriff:
Am Montag wurde es Tag
Und mein Kalb war tot.
Ich zog dich einem Osterei vor.
Du, als du mir starbst,
Hab ich viel geweint an diesem Tag.
Ohne dich kann ich die Kuh nicht melken,
Und keine Milch aus ihr herausbringen.
Im Kasten ist kein Käse mehr,
Womit soll ich dann kveri backen?
An Körper warst du groß
Und du hießest Aripa.
Die Ärzte kamen viel zu dir,
Aber heilen konnten sie dich nicht.
Ich brachte dir Lindenblätter,
Aber die Zicklein haben sie dir weggefressen.

t'a ɣmert'ma gagizap'xula
ac'i marto ik'nebi
ubedursa čemsa k'alsa
gadut'rie šaraze
meore dʒes gaviare
turas ckbina barkalze

(Siehe Bemerkung.)

248.

Qarana.

Qaranai qanašia
metad gasuk'ebuliqo
čaval šit'da sxaps monc'qob
t'oks movabam qelzeda!

šeekazmav da zed šerʒdebi
qaraxt'uneb serzeda!
c'indam kaci šemekreba

exens ar gascvli cxenzeda!

šek'ušmašda Qaranai,
gadamagdo kldezeda.

šen Qaranar, ras k'ušmašob

šen ar gagcvl(i) exenzeda.
rač'uli euldi gartexe

Qaranais dakvlazeda.
megruli dana gartexe

Qaranais gaxt'azeda.
asi litra k'oni k'onda
ik'it-ak'et' gverdebzeda
Axalcixe gadavč'ede

Qaranais p'rt'ebit'a.
Karanais p'exebi
Axalcixis svetebi

Qarana.

Qarana ist im Felde
Sehr fett geworden.
Ich geh hin und packe es
Und binde ihm einen Strick um den Hals.

Sattle es und sitze auf.
Treibe es auf den Hügel.
Menschen kommen mir entgegen (und fragen),

„Vertauschst du dein Pferd nicht gegen ein anderes?"

Qarana bäumte sich (und)
Warf mich über einen Felsen hinüber.

„Du Qarana, warum bäumst du dich?

Ich vertausche dich ja nicht."
Ich zerbrach ein ratschinisches Haumesser

Beim Schlachten des Qarana:
Ich zerbrach ein mingrelisches Messer

Beim Abhäuten des Qarana.
Hundert Pfund Speck hatte er
Auf beiden Seiten.
Ganz Achaltsiche konnte ich bedecken

Mit den Flügeln (?) des Qarana.
Und Qarana's Beine
Sind jetzt die Säulen von Achaltsiche.

249.

Dideba γmert'sa	Ruhm sei Gott!
γmert'o dideba šeni!	Gott, dein Ruhm!
γmert'ma gaumarǯos	Gott, lasse siegen (schenke Wohlfahrt, langes Leben etc.)
stumar-maspinʒelsa.	Dem Gast und dem Wirt.

250.

Miqvars amgvari stoli gašlili!	So einen gedeckten Tisch liebe ich;
zed t'et'ri puri, danit' mot'lili,	Drauf (sei) Weißbrot, mit dem Messer geschnitten,
zed šavi γvino stak'ans dasxmuli,	Und Rotwein in Gläser geschenkt,
zed cxeli mc'vadi, c'it'lad šemc'vari.	Und heißer Schischlik rot gebraten.
miqvars gac'qobili stoli amgvari,	Ich liebe den Tisch gerichtet auf diese Weise.
γvino kaxuro, var šeni msmeli;	Trinker von Kachethiner-Wein bin ich;
gind šavi iqo ginda c'it'eli!	Sei er nun weiß oder rot!

251.

Dγes samγvt'o madlman	Die göttliche Gnade
šegvkriba čven.	Hat uns heute versammelt.
qovelt'a vipqrit' es ǯvari šeni	Alle wollen wir dein Kreuz aufnehmen
da vitqvit': kurt'xeul ars momavali saxelisa	Und sagen: Gesegnet sei die Zukunft im
up'lisat'a da osana maγalt'ašina.	Namen Gottes und Hosannah in der Höhe.

252.

Gzis simγera.

Ert'i k'ali moviqvane	Eine Frau hab' ich geheiratet,
didi usvalebeli,	Eine unglaublich große:
bat'mani γomi šeč'ama	Einen ganzen Zentner Hirse aß sie
ormoci c'vela qveli.	Und vierzig Laibe Käse.

253.

Baršvis simγera. — Kinderlied.

Aba delio.

254.

Cxovrebaši gamaxare,
mokvde mic'a damaqare.
mermet' modi čems sap'larze
da cremlebi gadmoqare.

Im Leben mach' mir Freude,
Sterb' ich, wirf Erde auf mich,
Dann komm' auf mein Grab
Und vergieße Tränen.

255.

Ivane Daraselia.

Ivane Daraselia var,
ar viqav kacis mkvlelia.
švarze rom gamomic'vies,
iqo saγamo bnelia.
T'et'r-mesrebsa rom gavšordi
gačerda p'aetonia
mep'etones dauzaxes:
gadmoagdet' doxturia!
vexvec'e, zmebo nu momklavt'
mizet' k'rt'amad p'ulia.
mit'xres: čven p'uli ar grinda,
grinda šeni sikvdilia.
ert'-ori rom mesroles,
mat' čavabare sulia.
mšvidobit', dao da zmao,
Šemok'medo da Guria.
Guriaši ra mindoda,
t'u sikvdili ar mindoda!

Ich bin Ivan Daraselia;
Ich war kein Mörder;
Als man mich zum Tode rief,
War es dunkle Nacht.
Als ich von Tetri-Misrebi wegfuhr
Blieb der Wagen stehen;
Man rief dem Kutscher zu:
Werft den Doktor heraus!
Ich flehte: Brüder, tötet mich nicht,
Laßt euch bestechen.
Sie sagten: wir wollen dein Geld nicht,
Wir wollen dein Leben (deinen Tod).
Als sie ein paarmal auf mich geschossen hatten
Übergab ich meine Seele.
Lebewohl, Bruder und Schwester.
(Lebewohl) Schemokmedi, lebewohl, Gurien!
Was wollte ich in Gurien,
Wenn ich nicht sterben wollte?

256.

(Dabali) čven mšvidoba
čven mšvidoba gamarǯoba.
čvens maspinʒels ašeneba.

Vgl. Nr. 224, 236.

257.

Patara saqvareli.

Patara saqvarelo,
rist'vis momikali guli?
galiaši gamogzarde
vit' maisis bulbuli,
ist'e gač'mevdi šak'arsa,
rogorc qveli da puri.

Kleine Geliebte,
Warum hast du mein Herz (meine Liebe) getötet?
Ich habe dich im Käfig auferzogen
Wie eine Mainachtigall;
Ich habe dir Zucker zu essen gegeben
Und Käse und Brot.

258.

Gitaris simγera.

K'alsa kaba šeukerars,
k'alsa lamazsa,
šeukerars, ar čaucvams
k'alsa lamazsa.

Lied zur Guitarre.

Das schöne Mädel hat einen Rock sich genäht,
Das schöne Mädel!
Einen Rock sich genäht, aber nicht angezogen,
Das schöne Mädel!

259.

Šavi šašvi.

Šavi šašvi čioda;
netav rasa čioda!
ut'ovlnia, mt'a da bari
gadut'xrelada ver gadviart'
gadavt'xarot', gadviarot'
mt'a da bari gavasc'orot'.

Der schwarze Star pfiff:
Warum pfiff er?
Geschneit hat es, Berg und Tal
Sind ungangbar, wenn der Schnee nicht weggeschaufelt wird.
Wir wollen das tun und sie begehen
Und Berg und Tal ausgleichen.

260.

Turp'av. gaxsovs črens dids bayši	Liebste, erinnerst du dich,
me da šen, rom ert'ad vtrp'odit'!	Wie wir zusammen im Garten uns freuten?
šen mosc'qvite turp'a vardi	Du pflücktest eine schöne Rose
gadmomigde saqvarelsa	Und warfst sie mir, deinem Geliebten zu,
da mit'xari čemo gižo.	Und sagtest: du, mein Närrischer,
čems saxsovrat' gk'ondes esa!	Das sollst du zum Andenken an mich haben.
an šen, mašin. ra icodi	Aber was wußtest du damals,
an šen gižma. ra icoda	Was wußte dein Närrischer?
rom mag vardze adre	Daß schneller als diese Rose
čveni siqvaruli dasč'kneboda!	Unsere Liebe verblühen würde.

261.

Iar nana, vardor nana,	Eia popaia, Veilchen, eia
iar-naninao.	Popeia, Rose!
nanas getqvi, daizine	Ich sing' dir ein Wiegenlied, schlaf ein,
šen pac'ac'inao!	Du liebes Kleinchen!
gap'určk'nulo, glexis švilo	Du Erblühter! Du Bauernsöhnchen,
vardor naninao,	Du Rose, schlafe ein!
dedis mkerdši ra igignia	An deiner Mutter Brust
šen tkbili binao.	Hast du ein süßes Plätzchen gefunden.
agre tkbilat'. udardelat'	Was hat dich so süß, so schmerzlos
ram daguzinao!	In Schlaf gelullt?
daizine vardor, nana	Schlaf, meine Rose,
iar naninao!	Schlaf ein.

262.

Simindsa t'oxna danc'qot' [1]
ert'xmat' šerszarot' mušuri!

[1] Vgl. Nr. 217.

egeb, mašin dagvavic'qdes
rom glexi vart' ubeduri
bič'ebo!

Marto čvent'vis ar vmušaobt'
sxvist'vin gvmart'ebs samsaxuri
batoni gvqavs; vart' sac'qali
upatrono, ubeduri.
bič'ebo!

Qvela t'avši gvičačk'unebs,
gareše da šinauri;
cxelsa mic'as uxvat' albobs
op'li čvengan monac'uri!
bič'ebo!

C'reni šromit' monaqvani
sxvist'an midis sazrdi puri,
šin col-švils šimšili gviklavs,
magram vin migvdos quri?
bič'ebo!

Mat'sa sarčos sxva itacebs
stiris coli uzuzuri;
šimšilidgan rze ušreba,
c'iris švili usususri!
bič'ebo!

263.

Miqvars p'acxa me megruli	Ich liebe die mingrelische p'acxa,
mt'a kortoxzed c'armodgmuli.	Gebaut auf dem Kamm eines Hügels,
up'icro da uqararo,	Ohne Bretter und ohne Schindeln,
c'rili c'knelit' čaxlart'uli	Geflochten aus dünnen Zweiglein.
šig lamazi k'ali momca	Wär mir darin ein hübsches Mädel gegeben,
ap'xazurat' t'av-mort'uli	Mit abchasischem Kopfputz.

icinodes karkarobdes	Die lachen würde, laut lachen.
da iqos gaxarebuli	Und fröhlich wäre.
saxli minaxavs dadgmuli	Ein Haus habe ich gesehen,
hK'onda poli molaK'uli	Mit lackiertem Boden,
magram im saxlši mcxovrebi	Aber dessen Bewohner
iqo mteri da orguli.	Waren treulose Feinde.

264.

Mraval žamier.

265.

Gogov, gogov ras memduri,	Mädel, Mädel, warum schmollst du?
ras miqureb mag šav-t'valit'!	Warum schaust du mich so an mit deinen schwarzen Augen?
merc'mune, rom, K'alo, čemebr	Glaub' mir, Mädel! so wie ich
šen aravin šegiqvarebs!	Wird niemand dich lieben.

266.

(Orudila).[1]

Murman, Murman, šensa mzesa,	
šeni K'ali seras umzersa.	Deine Frau schaut einen anderen an.
colis K'eba ra rigia!	
šiga zis K'ali Et'eri,	
qeli monzerebia.	
cin ar icis Goris cixe,	
rom camdis mazalia.	
T'bilis K'alaK'i da Sioni,	Die Stadt Tiflis und die Sion-Kathedrale
Bagrationt'a ageso.	Haben die Bagration aufgebaut.

267.

C'aiqvanes T'amar-mep'e Ap'xazet'si[2]	Nach Alchasien führten sie die Königin T.
(tieloda)	(Soll dielo heißen)
moc'ame xar šen Sak'art'velo.	Davon bist du Zeuge, Georgien

[1] Vgl. Nr. 18, 49, 75, 154, 173.
[2] Vgl. Nr. 63, 156

šaukazmes lurǯa cxeni T'amar-k'alsa	Einen Grauschimmel sattelten sie für T.
(tieloda)	
moc'ame (wie oben)	
čixta-kopi daaxures T'amar-k'alsa	Einen Kopfputz setzten sie der T. auf.
(tieloda)	
moc'ame (wie oben)	
Ap'xazetši xmals ik'nevda T'amar-k'ali	In Abchasin schwang sie das Schwert
(tieloda)	
moc'ame (wie oben)	
Imeret'i darčenia T'amar-k'alsa	Und Imerethien verblieb ihr.
(tieloda)	
moc'ame (wie oben).	

268.

Ori k'ali modioda	Zwei Mädchen kamen,
Sonia da Maro;	Sonja und Maro,
ert'manet's eubnebodnen:	Und sagten zueinander:
šen vin giqvars, k'alo?	Wen liebst du, Mädchen?
me iset'i k'mari minda	Ich möchte einen solchen zum Mann,
k'ondes sac'vri malo!	Der Kurzwaren feil hielte (wörtl. hätte)
misi navač'ri p'ulebi	Und daß ich das von ihm eingenommene Geld
saγamomdit vt'valo!	Bis zum Abend zu zählen hätte.

269.

Qaqačo aqvavebula,	Der Mohn ist aufgeblüht,
vardi gašlila, iama,	Die Rose hat sich geöffnet, das war angenehm.
rogor mšvidobit' brʒandebit'!	Wie geht es Ihnen?
mokit'xva dagvigvianda.	Der Gruß ist verspätet gekommen.

Qaqačo aqvavebula
gašlila vardi, iavo,
lamazo, šeni č'irime
lamazo, šent'vis vstiri me.

Wie oben.

Schöne, ach Schöne
Um deinetwillen weine ich.

270.

Adek', k'alo, it'amaše
šen, šen čemo lamazo!
Marusiav, Marusiav
čitunia Marusia šen!

Steh' auf, Mädel, und tanz,
Du, du meine Schöne!
Marusia, Marusia
Du Vögelchen Marusia.

271.

C'avvel, c'avvel Mtkvris pirsa
serdiani p'ik'rt' gasart'velat'.
ik' veziebdi nacnobs adgils gansasveneblad
ik' rbils mdelozed sanugešot' vina me cremli.

ik'ac goveli ave-mare iqo moc'qenit'
nelat' moγelavs, modudunebs Mtkvari ankara,
da mis zvirt'ebši t'vt'is lažvardi, cisa kamara
idaqv daqrndobit'. qurs ugdebdi me mis čxrialsa,
da t'valni vbian šorat', šorat' cis dasaralsa.
vin icis, Mtkvaro! ras butbuteb!

vist'vis vas itqvi
mraval drocbis moc'ame xar,
magram xar utqri!

Ans Ufer der Kura bin ich gegangen,
Um traurige Gedanken zu verscheuchen;
Dort suchte ich einen bekannten Ort, um zu ruhen
Und auf weichem Rasen zu meinem Trost Tränen zu vergießen.

Dort war auch die ganze Umgebung traurig,
Sacht wogte und murmelte die reine Kura,
Und in ihren Wellen zitterte das reine Himmelsgewölbe
Den Kopf auf den Arm stützend, lauschte ich ihrem Rauschen.
Und meine Augen schweifen weit, bis zum Horizont.
Wer weiß, Kura! was du murmelst,

Was und wem du's sagst.
Viel hast du gesehen,
Aber du bist stumm.

272.

Tqem moisxa p'ot'oli
aqer mercxali(c) žγiris

Der Wald hat Blätter angesetzt.
Und sieh', schon singt auch die Schwalbe.

bayši vazi oboli	Im Garten weint eine verwaiste Rebe
metis lxenit'a stiris.	Aus überquellender Freude.
aqvavebula mdelo,	Die Wiese blüht,
aqvavebula mt'ebi.	Es blühen die Berge:
mamulo saqvarelo!	(Und du) mein liebes Vaterland.
šen rodis aqvavdebi!	Wann wirst du blühen?

273.

K'ali gamididgulda[1]
grerdze gadamibrunda.
(*ivri, ivri k'alo, liaxo, liaxoda*)
čit'is kaba davpirdi,
isev gadmomibrunda.
(*ivri* wie oben)
kidev gamididgulda,
grerdze gadamibrunda.
(*ivri* wie oben)
p'arčis kaba davpirdi,
isev gadmomibrunda.
(*ivri* wie oben).

274.

Mraval žamier,[2]
ymert'ma inebos
t'k'veni sicocxle.

275.

Qvavili mxmari, sun miyebuli	Eine vertrocknete Blume, deren Duft verging
čings idva srulad daviçqebuli!	Liegt vergessen in einem Buch.
misma danaxvam sc'rap'at' amivso	Ihr Anblick erfüllte plötzlich
memogonebis guli, vnebuli	Mein empfindsames Herz.
netamc es vardi sad qvavebula	Wo ist wohl diese Blume aufgeblüht

[1] Vgl. Nr. 13, 88.
[2] Vgl. Nr. 2, 48, 56, 86, 172, 176, 200, 212/3, 225, 264.

did xansa šlila! rodis most'lila	Und lange offen geblieben. Als sie abgeschnitten wurde,
ucxo t'u me mcnobis, visimes xelit'!	War es eine bekannte oder eine fremde Hand
da ras mizezit' ak' št'adebula.	Und aus welchem Grund ist sie hier hereingelegt?

276.

Mxolot' šen ert's rac rom čemt'vis moucia maγlidgan γmert's.
siqvaruli, sixaruli, mxolod šen ert's, mxolod šen ert's
risurvebdi vqop'iliqav sulit'-gulit' šent'an ert'ad
sicxocxlešid sap'lavšida(c) šent'an ert'ad, šent'an ert'ad!

Nur dir allein (gehört) was mir Gott (von oben) gegeben hat,
Liebe und Freude, nur dir allein, nur dir allein.
Ich wünschte von ganzer Seele und mit ganzem Herzen mit dir zusammen
Zu sein, im Leben, im Grabe, mit dir zusammen, mit dir!

277.

Si(m)qvaruli.	Die Liebe.
Rat' ar mc'qalob, codva ar var!	Daß du mir nicht gnädig bist, tut dir das nicht leid?
rat' ar galob, ar giqvarvar!	Warum singst du nicht, liebst du mich nicht?
mit'xar, mit'xar, egre male,	Sag mir, Rose, warum hast du deine Farbe so schnell gewechselt? Ich weine
vardo p'eri rad icvale! *vstiri dγeγam, vigoneb sc'ors,* *cremlis talγam gamriqa šors,* *ar mšordeba siraglaxe,* *šamibrale, genacvale.*	Tag und Nacht, erinnere mich des Vergangenen, und die Flut der Tränen hat mich weit fortgetrieben. Aber das Elend verläßt mich nicht. Habe Mitleid mit mir, ich bitte dich.

278.

Ert'xel rixile baγšid qvarili, mxmari usuno, is mosc'qvetili gadadgebuli ik're sicili. xširat' msurs. satrp'ov. rom dagaqvedro

git'xres t'u rist'vis is cuk'i agre, rat' momič'arbe sarc'munoeba, rist'vis mosc'qvite qvavili adre.
T'umc is qvavili iqvavilebda, gaaxarebda maszed dam(š)č'knar guls, mec ert' vismesac šaviqvarebdi. exla ra uqo šenzed damsc'var guls.

Einst sah ich in einem Garten eine Blume, vertrocknet und duftlos; mit Lachen war sie gepflückt und weggeworfen worden. Oft wünsche ich, Liebste, dir Vorwürfe zu machen und dir zu sagen, warum du (auch) mit mir so scherzest, warum du den Glauben in mir getötet und die Blume zu früh gepflückt hast. Obwohl diese Blume blühte und ein verblühtes Herz erfreute, hab' auch ich jemanden lieb gewonnen. Was tu ich jetzt mit dem von dir verbrannten Herzen?

279.

Kinto.	Der Kinto.
Ert'i vinme kinto var,	Ich bin ein gewisser Kinto,
saqvareli meca mqavs;	Ich hab auch eine Geliebte:
is sul sxva vardi aris	Sie ist eine ganz andere Rose
šens samqvarels ara hgavs.	Und gleicht deiner Geliebten nicht.
Šavgvrimani, šavt'vala,	Brünett und schwarzäugig (ist sie)
ešxit' savse, mc'velia;	Voller Eifersucht und Feuer,
baiquši k'mari szuls,	Ihren schwerfälligen Mann haßt sie;
čemi samqvarelia.	Sie ist meine Geliebte.

280.

Avara.

(me) iavara davdivar, ɣame šin ar šavdivar, lamazebsa hgoniat'. k'uča k'uča davdivar, ax vardo-ǯan, vardo margalito zvirp'aso!
(me) iavara avara, gulšid ram gamiara, t'umc xar čemi aršiqi! gind iqav da gind ara, ax vardo-ǯan, Vaso! margalito zvirp'aso!

Ich streune umher, geh nachts nicht heim; die Schönen denken, daß ich auf den Straßen mich umhertreibe: ach Rose, du Rose, du teure Perle!

Ich streune umher, was geht mir im Herzen um, obwohl du meine Liebe bist. Willst du, so komm, wenn nicht, komm nicht. Ach Rose, etc.

281.

Damrčenia mxolot' ert'i, mxolot' ert'i imedi, mit'i vcocxlob, da is aris, is aris čemi bedi.
aγar vici vis mivendo, saimedo vin aris; roc davberdi, davuʒlurdi,
dač'kna saxe damexara, ac' sicocxle me momc'qinda, ginda iqves ginda ara.

Nur eine Hoffnung ist mir geblieben; in der lebe ich, sie ist mein Glück.
Ich weiß nicht, wem ich trauen soll, auf wen hoffen; jetzt, wo ich alt und schwach werde.
Mein verwelktes Gesicht bedeckt sich mit Falten, das Leben ist mir zur Last geworden; es ist mir gleich (ob ich lebe), oder nicht.

282.

Tanǯuli.	Der Gequälte.
Šečria tanǯras suli da guli	Herz und Seele haben sich an die Qual gewöhnt,
magram mainc sul vicini, ar vtiri;	Aber trotzdem lach' ich und weine nicht;
viγeb čongurs, tkbils xmazeda vimγeri,	Ich nehme den Tschongur und singe mit süßer Stimme,
ar mšordeba mc'uxareba da č'iri.	Doch Traurigkeit und Weh verlassen mich nicht.

283.

Arsen Ǯorǯiašvili.	Arsen Ǯorǯiašvili.
Me var Arsena Ǯorǯiašvili	Ich bin Arsen Ǯorǯiašvili,
t'avisup'lebas šersc'ire t'avi	Der Freiheit hab' ich mich geopfert.
miqvarda xelšid vašlis triali	Ich liebte es den Apfel (die Bombe) in der Hand zu drehen,

misi goreba, misi p'riala	Ihn zu wälzen und fliegen zu lassen,
Talaxazisa mayla p'riali.	Und den Talachadze fliegen zu machen.
me cxovrebašid vic'vi vidage	Mein ganzes Leben lang habe ich mich gequält;
cxovrebam mtqorcna basri klanč'ebi	Mit seinen scharfen Krallen hat mich das Leben gepackt,
movkvali mxeci, movkvali gmirma,	Ein wildes Tier hab' ich Held getötet,
magram mtarvalebs ver gavek'eci.	Aber vor den Tyranen konnte ich mich nicht retten.

284.

Sinam vcocxalvar ast'e vik'mu, vatxareb čemsa iasa
morkvdebi gamatareben samot'xis karsa γiasa.

So lang ich lebe, werd' ich es so machen: ich werde mich möglichst gut durchs Leben schlagen; wenn ich sterbe, trägt man mich ans offene Tor des Paradieses.

285.

Samšoblo Xevsurisa.	Das Vaterland des Chevsuren.
Sadac všobilvar, garzrdilvar	Wo ich geboren und erzogen bin,
da misrolia isari,	Und den Pfeil abgeschossen habe,
sad mama-papa megulvis	Woher meine Eltern sind
imat'i kubos p'icara.	Und wo ihr Sarg liegt,
sadac siqrmit're včveulvar:	Woran ich von Kindheit an gewöhnt bin:
čemi samšoblo(c) is aris.	Das ist mein Vaterland.
ar gavcli salsa kldeebsa uqvdavebisa xezeda	Seine nackten Felsen vertausche ich nicht gegen den Baum der Unsterblichkeit,
ar gavcvli me čems samšoblos sxva k'veqnis samot'xezeda.	Und nicht gegen das Paradies eines anderen Vaterlandes.

*me mirčevnia sali klde, t'ovlian-
qinuliani,
orbi rom budobs, čanč'k'ari
garmoduγs brolis c'qliani
samšoblo dedis zuzui argaicvleba
sxvazeda;
ar gavcvli me čems samšoblos
sxvis k'veqnis samot'xezeda.*

Lieber ist mir der nackte, eisbedeckte Fels wo der Adler nistet, wo der kristallene Wasserfall hervorsprudelt.
Das Vaterland ist die Mutterbrust, die nicht gegen eine andere vertauscht werden kann; nicht vertausch' ich (siehe oben).

Bemerkung: *ar aris dasrulebuli* = ist nicht vollendet.

286.

*Saqvarelo, sadaxar da romelsa mxaresa | ris uzixar
maxloblat'? ris uštereb t'valebsa? | gulimžan sulimžan, mžan-
gulimžan! guli suli dač'agruli barišnebisgan.
saqvarelo, šen da me, šen dγe giqvars, me γame, gulimžan.*

Geliebte, wo bist du? in welchem Land? Bei wem sitzest du? Wen starrst du an? usw.
Herzchen, Seelchen! Herz und Seele sind mir verstört wegen der Mädels,
Liebste, du und ich; du liebst den Tag, ich die Nacht. Herzchen, Seelchen!

287.

Śaršan k'ali moviqrane	Voriges Jahr hab ich mich verheiratet
didi ušvelebeli	Mit einer riesigen Frau.
ori cxra puri šeč'ama	Sie aß zwei . . . (?) Brot,
ormoci c'vela qveli.	Vierzig Laibe Käse.
deda-čems gamoekida	Meiner Mutter ist sie nachgelaufen,
picxlat' mosc'qrita c'veli.	Zerbrach ihr schnell das Kreuz,
mama-čems gamoekida	Meinem Vater ist sie nachgelaufen
šid miaruč'a c'veri.	Und hat ihm den Bart ausgerissen.

288.

Čemsa gvritsa, čemsa čitsa	Meine Turteltaube, mein Vögelchen
me veqvarebi ‖ ert‘ kuboši,	wird mich lieben;
ert‘s sap‘lavšid ert‘ad vik‘mnebit‘.	In einem Sarg, in einem Grab werden wir zusammen sein.

289.

Šen(a) zrunvis ciskarixar	Du bist die Morgenröte der Sorgen,
čemo, čemo sicocxle!	Du mein Leben!
šen vardi xar, me bulbuli	Du bist die Rose, ich die Nachtigall
čemo (wie oben)	(Wie oben)
šent‘vis vkdebi, čemi guli.	Für dich sterbe ich, mein Herz
čemo (wie oben)	(Wie oben).

290.

Rač‘vels rat‘ unda lamazi k‘ali?	Wozu braucht der Ratschiner ein schönes Weib?
mas egoneba kapusto-p‘xala.	Er denkt sie sei bloß Kohl und Gemüse
cixes rat‘ unda rkinis karebi!	Wozu braucht eine Burg eiserne Tore?
mas unda hk‘ondes čarčos karebi.	Sie braucht hölzerne Rahmentüren,
gavtex, gamoval, gaviparebi	Die ich zerbreche, um mich davonzumachen,
da cxra mt‘is ik‘et‘ gadavardebi.	Und hinter neun Bergen zu verschwinden.

291.

Gaγma gaval, gamogitan k‘ošebsa	Ich werde übersetzen (über den Fluß) und dir Pantoffeln bringen,
gamoγma ki dagit‘vli grošebsa.	Und herüben werde ich dir Groschen zahlen.

292.

Sak'art'velos vardis konar, eg ra xalia gimšrenebs saxesa? kidec getqvi k'ec mišterebs t'valebsa.
abi, čxeni xali. čveni xali aris kacis damšvenebeli.

O du Rosenbukett Georgiens, was für ein Muttermal macht dich schön?
Und ich sage dir, daß es mich auch (dich) anstarren macht.
He, ein Muttermal ist das, was den Menschen verschönert.

293.

Usamart'lod nu damtanǯar, vardo nazo maisisa,
zimni šlapa daixure ar šeqcirdes baraška-ǯan.
usamart'lod nu šemič'am am čem k'at'am, Alek'sia.
t'orem gagigebs pristari, sircxvils gač'mevs varesia.

Quäle mich nicht ungerecht, du zarte Mairose,
Setze den Winterhut auf, erkälte dich nicht, mein Lämmchen.
Iß nicht ohne Recht meine Henne, Alex,
Sonst erfährt das der Pristav und macht dir Schande und noch Schlimmeres.

294.

Šrid maisis bulbuli xar, bošo čar, čar
čari rama e. e. e. e. ori dila patara xar, čar
ist'e gač'merdi šak'arsa, rogorc qveli da puri, čar.

Du bist die Nachtigall des siebenten Mai (Singsilben), du bist klein.
Ich hab' dir sowohl Zucker als auch Käse und Brot zu essen gegeben.

295.

It'amaše T'amara, it'amaše T'amara, sadac c'axval c'amoxval, darči čemis amara.

Tanze Tamara, wohin du auch gehst, bleibe meine einzige Hoffnung.

296.

Sinam vcocxalvar, ast'e vik'mn vatareb čemsa iasa,
morkrdebi, gamatareben samot'xis karsa yiasa (2. Melodie).

Siehe Nr. 284.)

297.

Baγdua Baγdat's c'asula; šari šuri šari rama
magašia šuk'ur mak'o gogo Šušana
Baγdua Baγdadt's miqidis, Baγdua Baγdat's miqidis
šari šuri wie oben.

Baγdua ist nach Baγdati gegangen šari šuri usw.

298.

Ar, mezurne, dahka, dahka, šeni č'irime
gagvagone mag tkbili xma, šen genacvale.

Ach, Surnaspieler, spiel zu, spiel zu,
Laß uns die süße Stimme hören!

299.

Stiris Nino, stiris Nino, čveni Nino stiris
sabralo Nino, Xonelebma moitaces sabralo Nino.

Nino weint, unsere Nino weint, die arme Nino, die Leute von Choni haben die arme Nino geraubt.

300.

Turp'av, gaxsobs rom čven baγšid, me da šen rom ert'ad
vtrp'odit'. šen mosc'qvite, turp'av, vardi, gadmomigde
samqvarela da mit'xari: ‚čemo gižo, čems saxsovrat'
gk'ondes esa.' An šen mašin ra icodi, an šen gižma
ra icoda rom is vardi esre oblat' simqvaruli dasč'knoboda.

(Siehe Nr. 260.)

301.

Aγmosavlet'it' šena xar,	Im Osten bist du,
dasavlet'it' me sac'qali	Im Westen ich Armer,
čven šors didi sazγvaria	Zwischen uns ist ein großes Hindernis (wörtl. Grenze),
midis, modis, didi c'qali.	Ein großes Wasser läuft zwischen uns.

302.

Modit' vnaxot' venaxi,	Laßt uns schauen den Weinberg,
vam šeč'ama venaxi?	Wer hat ihn aufgefressen?
mivel vnaxe venaxi,	Ich ging und sah den Weinberg an,
t'xam šeč'ama venaxi,	Die Ziege hat ihn aufgefressen.
mivel vnaxe txavo	Ich ging und sah die Ziege an,
vam šeč'ama t'xavo?	Wer hat die Ziege gefressen?
mgelma txa,	Der Wolf fraß die Ziege,
txam venaxi šeč'ama.	Die Ziege den Weinberg.

303.

Čonguri Sak'art'veloa,	Georgien ist ein Tschongur,
čongurs simebi aubi,	Spanne Saiten darauf,
daukar nela-nelat';	Spiele leise, leise;
ic'vis guli, dedis guli,	Es brennt das Herz, der Mutter Herz,
gamip'rinda simqvaruli!	Liebe flog in mir auf (?)
serzed midis sami mgeli	Auf dem Berggrat gehen drei Wölfe,
tuč-mokle da kuda-grzeli;	Kurzschnauzige und langschweifige.
ert'manet's eubnebian:	Sie sagen zueinander:
č'alas aris lurǯa cxeni,	In der Ebene ist ein Apfelschimmel,
ert'ma t'arsa daurbinot'	Einer (von uns) soll ihn von vorn anlaufen,
orma garkrat' garas xeli	Zwei packen ihn von hinten an,
patrons kaci gangzavnot'	Dem Besitzer schicken wir einen Mann (ihm sagen zu lassen):
nuγar ginda t'iva-k'eri.'	‚Jetzt brauchst du kein Heu und keine Gerste mehr.'

304.

Sac'qali mela čionda,	Siehe Nr. 159.
ar momivida zilia,	
ert'sa sak'at'mes miragen	

gamout'xarc ziria.
ixrsa, batsa da k'at'amsa
qvelas gavkari kbilia
uku vixede momderda
patroni čemze gziria.
gadmomkra, gadmomišxivla,
camdis avasxi tvinia,
magram tvins vinya čioda;
col-švili damrča kvrivia,
colic male gat'xovdeba,
oblebic damrča c'vrilia;
oblebic gaizrdebian,
t'avi davkarge gmiria!

305.

Mzeo! amodi, amodi!	Sonne, geh auf!
nu ep'arebi gorasa!	Versteck dich nicht hinter dem Berg.
sicives kaci mouklavs	Die Kälte hat einen Mann getötet
sac'qali ager goravsa.	Da wälzt sich der Arme.

čela meurs mibursansa
čelas p'asis mimučansa
ašo čela si čerčela
si učančxe si uγure
svan p'asis me mumčansi
aba čela kimč'uat'a
buskas gekuat' č'išuat'

Ist mingrelisch.

306.

Melia da mamali.	Der Fuchs und der Hahn.
Oršabat' dila gat'enda,	Der Samstag brach an,
ra ari dari dgebao!	Was für ein schlechtes Wetter ist!
is čreni c'uc'ki melia	Unser schlauer Fuchs
saomrat' emzadebao.	Bereitet sich vor auf den Beutezug (wörtl. Krieg):

c'arida, ik' micunculda	Er ging und schlich sich dahin
sadac mamali ǯdebao	Wo der Hahn sitzt.
,patara xorci miboʒe	,Schenkt mir ein bißchen Fleisch,
melas gza gaevlebao.'	Dann kann der Fuchs wieder seine Wege gehn' (?)'
,šen čems xorcs rogor šeirgeb	,Wie kann mein Fleisch dir wohlbekommen?
qels zrali dagadgebao;	In der Kehle wird dir ein Knochen stecken bleiben,
čems patrons kargi t'op'i ak'vs	Mein Herr hat eine gute Flinte,
mexirit' garardebao.'	Wie der Donner geht sie los.'
,mec kargad vicinob šens patrons	(Der Fuchs): ,Ich kenn' deinen Herrn auch ganz gut,
uqrars mucelzed gdebao:	Er liebt es, auf dem Bauch zu liegen;
t'op'i kačxas ukidia	Die Flinte hängt hoch an der Wand,
čaxmaxi užangdebao.	Und der Hahn ist ganz verrostet:
t'und muguzali daados	Wenn er sie auch mit einem Feuerbrand anzünden will,
maine ar garardebao.'	Sie geht ja doch nicht los.'

307.

Ra kargia barišnoba,	Wie gut ist es doch, ein Mädchen zu sein
rom ar gat'xordebodes!	Wenn man nicht verheiratet ist.
ert'i gnaxe meti ara	Einmal nur habe ich dich gesehen.
guli gadametriala	Und das Herz hat sich mir umgedreht.
ra kargia qmac'viloba	Wie schön ist die Jugend
rom ar gap'uč'debodes.	Wenn man sich nicht verderben läßt.

Bemerkungen zu den Liedertexten.

1. Zersungen: besonders Zeile 2—3 unklar.
2. Ist eine der zahlreichen Varianten eines sehr beliebten Tischliedes.
3. Variante Metreveli:

Šeni ʒmoba-siqvaruli	Deine Freundschaft und Liebe
gunebaši čamigdia;	Sind mir ins Herz (den Sinn) gedrungen;
č'ori bevri gamigia,	Geschwätz habe ich viel gehört,
magram quri ar migdia.	Aber nicht darauf geachtet.

4. Mehr Gassenhauer als Lied.
8. Bruchstück aus einem Erntelied?
9. *Barataschwili* ist ein Familiennamen. Das Ganze wohl Bruchstück.
10. *Svetis cxoveli* ist der Name der Kathedrale von Mzcheth, der alten georgischen Hauptstadt.
11. Zeile 2 und 3 sind dunkel. *Qavurma* ist ein türkisches Gericht: das ganze Stück ist ein Beispiel für eine ziemlich zahlreiche Gattung von mehr oder minder sinnlosen Texten, die eigentlich nur als Unterlage für die Hauptsache, die Melodie dienen sollen.
12. Es fehlt wohl eine Zeile.
13. *Livri* und *liaxvo t'a da liaxo* sind bloße Singsilben.
14. In einer Variante lautet der Name *T'ebrone*, der auch nach Metreveli der richtigere sein soll. Die Zeile *xev xev* ist den meisten Georgiern nicht verständlich; M. will darin das Wort *xevi* = die Schlucht, bewaldete Schlucht sehen und faßt es als eine Aufforderung auf, dorthin zum Stelldichein zu kommen. Das Lied scheint übrigens nicht vollständig zu sein, wie die Zeile: wenn wir etc. zeigt.
15. *Genacvale* und ähnlich sind Beteuerungs-, bzw. Beschwörungsformeln etwa des Sinnes: ‚möge ich in der Stunde des Unglücks, des Todes an deine Stelle treten, ich will dein Opfer

sein'. In der Konversationssprache wird es ungemein häufig als eine einfache Formel der captatio benevolentiae angewendet. Von Zeile 8 an spricht wohl nicht mehr die Mutter (Zeile 1 und 2 die Tochter), sondern der Liebhaber der Tochter.

16. Zeile 2 und 3 sind aus einem Hochzeitslied, dann folgt ein Bruchstück aus einem anderen Liede. Von *c'uxeli* an fängt wieder ein anderes an, ebenso von *γamisas*.

17. Zeile 6 M. meint, das (vollständig unleserlich geschriebene) Wort könnte auch *t'ovli* = Schnee heißen; *gamovardebi* (Zeile 10) könnte auch heißen: du laufst hinaus.

18. Altes Lied. Es gibt auch eine Oper *Abesalom da Et'eri*. Der Vezier A.s, mit Namen Murman, hatte der E. einen Liebeszauber gegeben. — Die letzten vier Zeilen gehören einem anderen Lied an.

19. Schlecht. Zusammengestückelt aus drei verschiedenen minderwertigen Stücken.

20. Wahrscheinlich ganz improvisiert. Mehr Gassenhauer als etwas anderes. *Nataša* ist der bekannte russische Kosenamen: *Muštaid* (*ai* zweisilbig, mit Ton auf *i* zu sprechen) ist ein Vergnügungspark in Tiflis. In *saqulaot'* steckt das russ. *гулять* bummeln, sich vergnügen.

22. Wohl in oder nach der Revolution von 1905/6 entstanden.

24. M. bezeichnet das Stück als glatten Blödsinn. Zusammengestückelt.

27. Arbeitsliedchen.

28. Dem Lied liegt wohl ein wirkliches Ereignis zugrunde. Die Feindschaft zwischen Thuschen (einem georg. Gebirgsstamm) und den ihnen benachbarten Lesghiern (des andischen Koissu) ist sehr alt und hat wegen der vielen Viehdiebstähle und Räubereien der Lesghier jahrhundertelang zu Zusammenstößen geführt. Die Thuschen sind Christen (orthodox) und die Lesghier Mohammedaner, daher die Bezeichnung: Ungläubige.

29. Auch dies Liedchen bezieht sich wohl auf ein wirkliches Erlebnis, d. h. ein Jagdabenteuer, wenn auch der ‚weiße' Eber etwas verdächtig sein mag. Daß man Ereignisse des täglichen Lebens besingt, darf bei einem so sangesfreudigen und sangeskundigen Volk, wie es die Georgier sind, nicht wundernehmen.

31. Arbeitslied.
33. Tischlied. Von Zeile 2 an richtet es sich an den Tamada (*t'amada*), der bei Tisch den Vorsitz führt und dem Komment Befolgung zu verschaffen hat.
34. *Kosa* ist das russ. Wort *косá*. In Zeile 3 vom Ende soll stehen: *davicvam* (M.)
35. Im Manuskript steht: das Lied hat gar keinen Sinn, aber es ging nicht an, es nicht niederzuschreiben, weil der Herr Doktor darum bat.
37. Hat augenscheinlich keinen bestimmten Text, auch oft nur mit bedeutungslosen Singsilben gesungen. Ist ein beliebtes mingrelisches Motiv.
39. Teil eines neueren Liedes von Ležawa.
41. Revolutionäres Lied, dem Mörder des Oberkommandierenden der kauk. Armee, *Грязновъ*, in den Mund gelegt. *Talaxadze* ist eine wörtl. Übersetzung des Namens *Грязновъ* (georg. *talaxi* = Schmutz, russ. *грязный* = schmutzig).
42. Gutes altes Volkslied.
43. Gleichfalls gutes altes Volkslied; verdächtig scheint mir nur Zeile 6 wegen: *razbo(i)nikebi*. Das ist das russ. *разбойникъ* = Räuber; übrigens ist der Bedeutungsübergang zu: ‚frischer, fröhlicher Bursch, Held', ja leicht zu begreifen. Ein bei Schmausereien und Gelagen viel gesungenes Liedchen fängt an:

Niko, Niko,
razboiniko,
šeni č'irime . . .

46. Die letzten vier Zeilen gehören zu einem anderen Lied.
47. Entweder schon ganz zersungen oder improvisiert. M. sagt: das Ganze ist Unsinn.
48. Vgl. die anderen *mavral-žamier*-Texte und Melodien.
49. M. möchte Zeile 3—6 ersetzt wissen durch:

ras kitxulob cat'as-c'oro
colis k'eba ra rigia.
šenc xom ici brolis cixe
rogor camdis mayali.

Zeile 8 besser *t'masa* statt *t'arsa*, Zeile 9 soll es statt *gulis* heißen *muli*. Das Ende des Liedes stimmt wieder nicht zum übrigen Inhalt. Vgl. übrigens Nr. 18.

51. *A. Ž.* (eigentl. *Ǯorǯiašvili*) ist der Name des Attentäters, der den General *Грязновъ* (*Talaxadze*, vgl. Nr. 41 und Bemerkungen dazu) mit einer Bombe getötet hat. Zeile 2: ‚ich habe die Welt vom Übel (näml. *Грязновъ*) befreit'. Zeile 3: Nicht klar: ‚was (aus der) Brust ich dir gesogen habe, sag mir, es gereiche mir zum Wohl'. (*alali* = arab. حلال, im Gegensatz zu *harami* = arab. حرام, vgl. *alali iqos* = es sei mir erlaubt, es stehe mir rechtmäßig zu; *čemi pur-marili alali iqos šenzed*, etwa: das, womit ich dich bewirte, gereiche dir zum Besten. Dagegen: *harami iqos čemi pur-marili šenze, šxamad šegergos čemi pur-marili.*
52. Das ganze Lied ist dem Sinne nach recht unklar. Wohl das meiste ausgelassen, also nur Bruchstück.
53. Zeile 3 und 4 gehören nicht hieher.
54. Vgl. Nr. 29. Zeile 6 und 7 gehören nicht dazu. *Chevsuren*, ein georg. Bergvolk in der Nachbarschaft der Thuschen.
57. In Klammern stehen die von M. vorgeschlagenen Verbesserungen, nach denen übersetzt ist. (Die Dativa auf *-sa* ergeben keinen Sinn.) Von *saqvarelo mšvidobit'* gehört der Rest zu einem anderen Liede.
59. Die eingeklammerten Zeilen gehören augenscheinlich gar nicht in das Lied hinein. ‚Glockenstimme' bedeutet hier natürlich die tiefe, feierliche, mehr abweisende Stimme einer großen Glocke.
60. M., der das Liedchen auch kennt, will jedoch von den letzten drei Zeilen nichts wissen, die er für eine Verlegenheitsreimerei hält.
61. Die Wank-Kathedrale, eine armenische Kirche, befindet sich in Tiflis. ‚Das Viertel wo die Schuster sind', damit meint der Sänger das Basarviertel der Schuster; er ist also selbst ein Schuster.
63. *Thamara*, Königin von Georgien (1184—1212), unter der das Land eine nie zuvor und nie mehr danach erreichte Blüte erlebte. Das Liedchen gehört zu dem großen Zyklus der Thamara-Lieder. Der Sinn unseres Liedchens liegt wohl in dem Gedanken, daß Georgien durch Wegführung seiner Königin Märtyrer geworden ist.
66. *Chantecler* war um 1908 (durch den großen Erfolg von Rostand's Ch. entstandene) Warenbezeichnung; es gab Ch.-Hüte, -Sonnenschirme, -Handschuhe etc.

70. Das Stück hat keinen eigentlichen Sinn; die zweite Zeile kann übersetzt werden: der Bursche *Schakro* ist in Baku, die dritte: du Mädel *Schuschana!* M. kennt folgende Variante, die er dem Schriftsteller Akaki C'eret'eli zuschreibt:

šari šuri šari gogni
mak'oši-a šuk'ur-mak'o
gogo Šušanas!

(Doch liegt kein präziser Sinn darin, man könnte aber pornographische Anspielungen herauslesen.)

Wobei er die zweite Zeile so versteht, ‚in der Vulva steckt der Penis'.

72. Nach M. ist das Stück kachetisch.

74. Mit dem Stück kann auch M. absolut nichts anfangen; ich lasse es daher unübersetzt.

75. M. will die letzte Zeile so fassen: *colis k'eba ra-rigi-a*, da die andere Fassung keinen Sinn ergibt.

76. *Tschongur* ist das Saiteninstrument, auf dem man gewöhnlich den Gesang begleitet.

78. Aus zwei ganz disparaten Stücken zusammengestoppelt.

79. Die ersten vier Zeilen gehören zum Lied: *gap'rindi, šavo mercxalo*; die letzten vier gehören natürlich nicht hieher.

81. M. möchte in der zehnten Zeile ‚*darudebi*' haben. Zeile 17 zieht er vor: *ʒmast'ana* = zum Bruder. Das von dem armenischen Gespräch am Ende deutet wohl darauf hin, daß der Gast, der am Abend ‚wie ein Bruder bei seinem Bruder' aufgenommen worden war, jetzt am Morgen ordentlich geschröpft werden soll. Das Stück ist leider recht zusammenhanglos.

82. *Uremi* ist der zweirädrige kaukasische Karren, in den immer Ochsen oder Büffel, nie aber Pferde gespannt werden.

83. Nach *patar-rʒalia* fängt wieder ein anderes Lied an, das gar nicht dazugehört. *zedaše* ist der Abendmahlswein.

84. Gutes, echtes Arbeitslied.

85. *Qrmuli* läßt sich durch ‚Lied eines jungen Burschen' übersetzen. Zeile 4 will M. statt: *ax, šen bayo* (ach, du Garten!), was keinen rechten Sinn ergibt, setzen: *axsen bage* = öffne den Mund. Dann ließe sich die Zeile so übersetzen: Öffne den Mund und laß mich (deine) Nachtigallenstimme hören! — M. hält das Lied nicht für kachetisch, sondern glaubt, es stamme aus Tiflis.

87. Erste Zeile wörtlich: ‚Wer weiß in welchem Herz was für ein Schmerz ist‘. (Die Konstruktion läßt sich im Russischen nachmachen: *кто знаетъ, въ какомъ сердцѣ какое горе?*).

90. Die zwei letzten Zeilen gehören nicht dazu. *Palto* ist das russ. *пальтó* (seinerseits ein Lehnwort).

93. Zeile 2. M. schlägt vor, *sait'ken* statt *sait'ra*, vorletzte Zeile: *akap'a* statt *p'ap'a*. Das ganze Stück scheint mir stark zersungen und verballhornt.

94. M. hält das Ganze für Unsinn.

95. Minderwertige Stegreifdichtung.

96. Das Stück stellt Bruchstücke aus einem Liede Važa Pšavela's, betitelt *Baxtrioni*, dar. Es sind ganz willkürlich zusammengestoppelte Bruchstücke daraus. Das erklärt, warum wir beide, M. und ich, zuerst gar keinen rechten Sinn finden konnten, bis M. bei einer zufälligen Lektüre von V. Pš. das Stück entdeckte. — *šubi-c'vrat'* = ahlendünn? Der Sinn der Zeile (die unverändert vom Autor übernommen ist) ist uns nicht klar.

97. Wohl Klagelied einer ungerecht behandelten jungen Frau. Ist aber nicht gut. Rohrfinger = schlanke Finger. Zeile 3, S. 151 von oben soll wohl *qvelani* (= Alles) stehen, statt *dedani*, das gar keinen Sinn ergibt.

98. Rekrutenlied.

99. Wohl kosmischen Inhaltes, die Sonne als Weib, der Mond als Mann gedacht; *dabnedili* ergibt keinen Sinn; ich schlug M. *dabnelebuli* = verdüstert, verfinstert, vor, was M.s Beifall fand.

100. Schlechte Variante. Sinn der letzten Zeile wohl: ‚der Panther krallte sich an den Felsen fest‘.

101. Die letzte Zeile ist nicht klar. M. will *basma* setzen (*basi* dient zum Schwarzfärben der Haare), findet aber keinen Sinn. Zeile 4 will M. statt *napirze* : *napirs*, Zeile 6 statt *sakomlze* : *sakomls*; in der vorvorletzten Zeile soll natürlich stehen: *c'amomeqvana*.

103. Zeile 4 soll es vielleicht heißen: *k'ababisa* = Brot zu *kabab* = *me'radi* = Schischlik: das wäre das weiche, *Laraš* genannte Brot.

104. Ist eine Art Lügenmärchen. In *deda ena* (17. Aufl., p. 105) als *xalxuri lek'si*, Volkslied, bezeichnet.

106. Ist wie 96 von Važa P'šavela (S. 97 ff) und ebenso eine lose Zusammenstoppelung von Bruchstücken daraus. Zeile 3 von unten soll es heißen: *laškarši.*

110. M. möchte *samt'o* durch *saomo* (Kriegs-) oder *saγmt'o* (göttlich, heilig) ersetzt wissen. Die letzten zwei Zeilen sind verballhornt und ergeben keinen ordentlichen Sinn.

113. M. möchte in der Zeile 4 statt *cxvari* setzen: *cxvrisa*: Zeile 11 *čaagdo : šaatqo.* Zeile 14 *gašaula : gašavebuli-a.* Zeile 12 steht *gziani* bloß des Reimes wegen. Zeile 18 schlägt M. vor: *xdeboda* (vgl. ‚*suli amoxda am kacsa* dieser Mann gab seinen Geist auf').

114. Höchst zweifelhaft. Fast kein Sinn herauszubekommen.

118. Die Schiraker Steppe ist eine ausgezeichnete Schafweide, wohin im Herbst und Winter die Dhagestaner vielfach ihre Schafe treiben. Statt *mact'ebi* muß es heißen: *macdebi.*

120. *Nadobo* = *nandobo* (< $\sqrt{\text{-nd-}}$).

121. *heri* = Singsilbe, ähnlich wie tralala etc.

122. Statt des unverständlichen *xaisa* schlägt K. vor: *xalxisa.* — Der Paß von Larovan führt ins Land der Kisten hinüber (*Čečnja*). Zeile 10 von oben soll (nach K.) statt *gadax* stehen: *gadaγm(a).* Zeile 7 von unten schlägt K. vor statt *gašoreba : gašureba;* so ist auch übersetzt. — *Vep'xviani* (letzte Zeile) ist ein Familienname. Das Ganze ist schwer verständlich (auch für den geborenen Thuschen K'adagiʒe).

123. Nicht georgisch.

124. Die zweite Hälfte ist ein Bruchstück aus *vep'xvis tqaosani.* oder davon inspiriert. Zeile 2 *šavi* nur epitheton ornans, *roč'o* nach *Erist'avi*: Megaloperdix caucasica. Zeile 4 *nislit'a* (eigentl. durch Nebel) = weiche, melancholische Stimmung.

125. *leini* grober pers. Baumwollstoff.

127. Mit ‚dieser Hundsfott' habe ich übersetzt: *čemi natqnavis qmarševili* = dieser Junge, den ich gefögelt habe.

129. Das Stück hat nicht viel Sinn. K. schlägt vor (Zeile 5) *egre davkide qverebi.* (So habe ich auch übersetzt.)

130. Der Anfang würde nach K. besser lauten: *cit' mxares.* — Statt *upornobs* schlägt M. vor: *uporne imis* — *marsklar* pop. = *varskvlavi.* — Der Sinn ist wohl, daß ein Stern den Schäferjungen mahnt, doch die Schafe in Ruhe zu lassen

und lieber zu heiraten (normalen Geschlechtsverkehr zu pflegen).

131. Von Orbeliani oder Barat'ašvili?

132. M. sagt, es sei ein altes Lied. Es stammt aber wohl erst aus dem vorigen Jahrhundert.

133. Die zwei ersten Zeilen stammen aus der Übersetzung des Szózat (von Vörösmarty): ,hadáznak rendületlenül légy híve, oh magyar'. Die Übersetzung (wohl übers Russische) ist von Anton P'urcelaze.

134. Zeile 10 etwa: ich schleiche um dich herum.

135. Anfang eines Gedichtes von Nik. Barat'ašvili. Nach der dritten Zeile ist jedoch verschiedenes ausgelassen.

136. Wohl aus zwei verschiedenen Stücken zusammengestoppelt. Nach Zeile 4 fängt m. E. ein anderes an.

137. Das Stück ist bekannt unter dem Namen: *qurdγelis sizmari*, des Hasen Traum.

138. Zeile 5 will M. statt *mšobeli* (Erzeuger, Eltern), das keinen rechten Sinn ergibt, setzen *mšromeli* (Arbeiter, Arbeitender).

141. Wortspiel mit *Aragvi* = (der Fluß) *Aragwa* und *ara gviani* nicht spät, nicht zögernd, schnell; *t'vali moatquile*, betrüge das Auge = tu einen kurzen Schlaf. Das Stück ist übrigens von N. Barat'ašvili. Der Sänger hat einige Zeilen ausgelassen und auch sonst leichte Varianten hineingebracht.

142. Von Zeile 3 an zu einem anderen Lied gehörig. Zeile 4 läßt sich so, wie sie niedergeschrieben ist, gar nicht übersetzen. M. schlägt vor: *mtvrad vak'ciot' t'avi t'risi* = verwandeln wir in Staub seinen Kopf = töten wir ihn!

143. Zeile 1: *scil.* ins Buch meines Lebens. Der Verfasser redet sich hier selbst an: mein Haupt, dir ist Glück nicht (beschieden). Tschangi ist Harfe, Lyra.

144. Zu den letzten zwei Zeilen vgl. Nr. 143.

145. Schlecht. Gassenhauer.

147. *dahka* = *dahkar; zurna* ist das klarinetteartige Instrument, ohne das keine Festlichkeit denkbar ist.

148. Die letzten vier Zeilen gehören zu einem anderen Lied.

149. Das Gedicht ist von? Statt *garkrculi-a* soll es nach M. heißen: *gamocdili-a*.

150. *Zestap'oni* = der Name von Stadt und Fluß *Kvirili*. Die zwei ersten Zeilen gehören nach M. zu einem Rekrutenlied (beim Einrücken gesungen), der Rest gehört nicht dazu.

152. Gehört zum Tamarazyklus. *Didube* ist jetzt eine Vorstadt von Tiflis; dort steht eine alte Wallfahrtskirche, zu der besonders kinderlose Frauen wahlfahrten. *niša xari* ist ein Ochse mit einer Blässe auf der Stirn.

155. Ist von Akaki Ceret'eli. *T'inat'ina* und *Nestan Darežani* sind Personen aus dem Epos *vepxvis tqaosani*.

157. Am Ende der zweiten Strophe, meint M., müsse gleichfalls *γazap'xulis bralia* stehen. *qur moč'rili qma* der Sklave mit dem geschnittenen Ohr = es war Sitte, den Sklaven, bzw. Leibeigenen das Ohr zu markieren wie es mit dem Vieh heute noch geschieht.

158. Schilderung eines Bauopfers: d. h. Gespräch zwischen einer Mutter und ihrem Sohn, der als Bauopfer im Gemäuer des Schlosses von Suram eingemauert wird.

159. Die in Klammern gesetzten Wörter *bič'o, ʒilia* (= Junge! Schlaf) sind nur Füllwörter (Flickwörter).

160. *p'arine* entspricht in Karthalinien den imerethischen Refrain-(Sing-)silben *horido, vorida*. *kud-mosač'reli* = dem man den Schweif stutzen muß; ist als Kosenamen im Gebrauch (M.). Die letzten zwei Zeilen gehören nicht dazu.

161. *Kekela* Kosename (für Katharina). Die bei den Russen im Kaukasus übliche Bezeichnung für eingeborene Frauen aus den breiteren Volksschichten, *Кекéлька*, ist davon abgeleitet. Die letzten zwei Zeilen gehören nicht dazu.

162. Vom Sänger als *urmuli* bezeichnet. *urmuli* (< *uremi*, die Arba, der zweirädrige Karren) ist ein Lied, das man eben zum Zeitvertreib dahinträllert, wenn man neben der Arba gehend oder auf ihr sitzend, die Zeit totschlagen will. Der sangesfrohe Georgier singt eben überall und hat für diese Gelegenheitsgesänge auch spezielle Namen erfunden. Ein *urmuli* hat also gewöhnlich bloß Singsilben, keinen feststehenden Text, den man auch wohl improvisiert. Im vorliegenden Stück ist sicher alles von Zeile 3 an Improvisation.

163. M. würde statt *amaγamindel amaγamdeli* vorziehen. Da *γame* sicher Vokativ ist, gehört das *-o* des Vokativs daran. Die letzten vier Zeilen sind von einem anderen Stück.

165. Episode aus *vep'xvis tqaosani.*
167. *do* aus Milch, Ei und Butter bereitetes Gericht.
168. *Mesxi* alter Landschaftsname (vgl. *Mešex, Mošox).*
169. Ergänze: weil dir doch noch so vieles fehlt.
171. Osterlied. Die letzten zwei Zeilen gehören nicht dazu: sind wohl vom Sänger improvisiert, weil er den eigentl. Text vergessen hat — *geixaros* = *gaixaros; surielma* wohl Metathese von *sulier-ma* = beseelt (vielleicht bloß verschrieben).
174. Hat nicht viel Sinn: Zeile 3 und 4 gehören nicht dazu.
175. Gewöhnlich *aliloba.*
179. In der Folge sind viele Lieder mit *ʒilis piri* bezeichnet, die aber nichts damit zu tun haben. *ʒilis piri* heißt wörtlich: Rand des Schlafes; es sind also Dinge damit gemeint, die vor dem Einschlafen dem Menschen durch den Kopf gehen, nicht nur Nachtgebete. M. kennt den Ausdruck überhaupt nicht. Im vorliegenden Stück fehlen vor *aleluia* die Worte *mgalobeli šeni.*
180. Ist gar kein Hochzeitslied.
181. *švid kaca* kann man übersetzen: sieben-menschig, also etwa Lied für sieben?
183. *čoxa* russ. *черкеска* ist der gehrockartige Männerrock der Kaukasier. Wenig Sinn. Verdächtig, weil fünfzeilig.
184. Ist ein Kirchenlied.
185. Korrekter soll es heißen *sadγegrʒelo* (< *sa* (Präfix) — *dγe* (Tag, hier Leben) — *grʒel* (lang); *t'k'veni sadγegrʒelos* = auf Ihr Wohl (beim Zutrinken: wörtl. auf Ihre langen Tage). Der Sänger scheint auch *braval* statt *mraval* gesungen zu haben, wenigstens hat er so geschrieben.
186. *ala verdi* (< türk. الله ويردى Gott hat gegeben) ist im Kaukasus zu einer Glückwunschformel geworden. Ein vielgesungenes russisches Lied fängt also an:

Алаверди, Господь съ тобою
Вотъ слова смыслъ, и съ нимъ не разъ
Готовился отважно къ бою,
Воиной взволнованный Кавказъ.

187. Ich weiß nicht, was damit gemeint ist. *Vaxtang* ist der Name eines Königs von Georgien. Es gibt wohl Lieder

auf ihn (wie es solche auf Thamara gibt), die dann als *vaxtanguri* bezeichnet werden.

188. *kreri* ist ein Spezialgebäck, von dem ich aber nichts Genaueres angeben kann. *xačapuri* ist ein Käsebrot, d. h. man legt etwas Käse auf ein Brot und läßt ihn in der heißen Asche (oder im Ofen) zergehen. Vor dem Anrichten gibt man auch wohl noch heiße Butter darauf. *xvičila* statt des korrekteren *qvičila*; *momixt'eba* statt *momixdeba*.

189. Aus drei verschiedenen Stücken zusammengeflickt. (Von Zeile 5, bzw. Zeile 13 an.) Schlechte Improvisation? *otka* ist das russ. *vodka*.

191. Besteht aus zwei verschiedenen Stücken (das zweite von *šen xar* an). *mimino* = Falco nisus L. (nach Erist'avi). Statt *zet'* muß es heißen *zed*.

196. Nach M. Teil eines *gazap'xuli* (= Frühling) benannten Liedes. Die letzten vier Zeilen gehören aber nicht dazu.

197. *alali* = Tinnunculus alaudarius (nach Erist'avi). M. sagt, es handle sich in dem Liedchen gar nicht um einen Falken, sondern um einen Hasen, es müsse also *qurdγeli* stehen; auch viel besser passe *xaxamšrali darča*, wörtl. er blieb Rachentrocken = er kam mit leeren Händen zurück, hatte das Nachsehen.

198. Ein ganz gewöhnlicher Gassenhauer; *rozgi* = russ. *розги*.

202. Ende, wie es scheint, improvisiert. Die drei letzten Worte sind russisch (*вотъ чудное дѣло*). Ebenso Zeile 13 *podruga* (*подруга*) und Zeile 24 *večer balebši*.

203. Hat wahrscheinlich keinen Text, sondern nur Singsilben.

204. Sinnlos. Wohl Verlegenheitsimprovisation.

206. Das Stück ist aus mehreren Bruchstücken zusammengeflickt (vgl. Nr. 46 und 79). Zeile 4 ist vom Krieg die Rede, daher fährt er mit dem ‚Krieg' weiter. Zeile 8 von einem guten Weib, das legt ihm die nächsten vier Zeilen nahe. Auch die letzten vier Zeilen gehören nicht zu den ersten vier, obwohl da wie dort vom Alasan die Rede ist.

207. Der Sinn der ersten zwei Zeilen ist der, daß sie ihre Mühe und Arbeit mit Aufwärtslaufen vergleichen. Der Anfang von Strophe 3 kann nur lauten: *aγsdek'*, *p'ici sde*. *mγrt'aloba* habe ich mit Gläubigkeit (Frömmigkeit) übersetzt.

209. Von Zeile 2 ab unübersetzbar. Sänger hat das wohl in in der Kirche gehört und nicht recht verstanden. Es ist nur auszumachen, daß der Text zu einem Kirchenliede gehören muß.

211. Nach Zeile 5 fehlt eine Zeile, und zwar: *qanebi darčes tiali* (und dann) könnten die Felder verwaist bleiben. Von *alali* ab zu einem anderen Lied gehörig. *Mako* ist zwar ein Namen, aber *alali m., dalal m.* werden hier nur Singsilben sein.

215. *kiltuli* = *klituri*. Von *šet'visebas* an ist es eine Warnung vor einem Rivalen. *nanina* ist die Wiegenliedmelodie, die einschläfernde Melodie. S. Bem. 261.

217. Das Lied ist wohl noch in der Zeit der Leibeigenschaft entstanden.

218. Nach M. aus *da-ʒma* von Valer. Gunia.

219. M. will in der zweiten Zeile statt *mšobneli* — *šarbneli* setzen. Mit Recht, nur so ergibt sich ein Sinn. Letzte Zeile wäre *ʒmobis* besser.

220. M.: statt *vit'arme : vit'arca*.

222. *M. r.* antwortet der oder die, auf dessen oder deren Wohl das *mraval žamier* gesungen wurde.

224. und **226.** Tischlieder.

230. Anfang: Laßt uns neuen (Wein) trinken. Der Rest wohl miß- und unverstandenes Kirchenlied. Kein Sinn hineinzubringen.

231. Statt *baršvis simγera* = Lied eines Kindes, schlägt M. vor: *axalgazdis s.* Lied eines Jünglings, was auch besser paßt.

234. Die letzten zwei Zeilen sind verballhornt.

240. *Rašorera* = Singsilben.

241. Die Lieder der Brautführer pflegen meist improvisiert zu sein.

243. Der Titel *baršuri simγera* = Kinderlied, paßt hier nicht.

244. Ist wohl ein Spottlied auf irgendeinen Vertreter der übrigens wohlbekannten und zahlreichen Familie der *Abašiʒe*.

247. Nach Zeile 4 fehlt: *ubeduro čemo xboo!* = du, mein unglückliches Kalb. Das unübersetzte ist glatter Unsinn und gehört nicht dazu. Zu *kreri* s. Bem. 188.

248. *litra* (das ich der Bequemlichkeit halber mit Pfund übersetzt habe) ist ein Maß und Gewicht (= 9 russ. Pfund).

251. Kirchenlied.

252. *batmani* besser: *bat'mani*, einheimisches Gewicht.

255. Ziemlich schlechte Reimerei; bezieht sich wahrscheinlich auf ein 1911 oder 1912 in Batum geschehenes Verbrechen. Man lockte dort einen Arzt nachts aus seinem Hause (unter dem Vorwand eines dringend nötigen Krankenbesuches) und tötete und beraubte ihn dann. *mep'etones* für *mep'aetones*, russ. *Фаетонъ* Mietkutsche.

256. Die Bemerkung *dabali* (= niedrig) will vielleicht sagen, daß mit leiser Stimme zu singen ist.

258. Gassenhauer.

260. Von Ilia Čavčavʒe? Statt *vtrp'odit* soll es heißen *vrbodit'*.

261. Ob nicht von Ilia Čavčavaʒe? *nana, naninao* entspricht unserem Eia popeia, dem russ. *баюшки баю*. *nana k'eni* schlaf! Vgl. auch neugriechisch: *ναvάρισμα* Wiegenlied· *τὸ παιδάκι . . . κάνει νάνι νάνι* das Kindchen schläft.

263. Von Zeile 5 an ein anderes Lied und von Zeile 9 an wieder ein anderes.

271. *mraval droebis moc'ame xar* = wörtl. vieler Zeiten Zeuge bist du.

272. Von Ilia Čavčavaʒe.

275. *c'ings* = *c'igns*. Die letzten drei Zeilen nicht ganz sicher, da schlecht geschrieben und verschmiert. *štadebula* = *čadebula*.

277. In der vorletzten Zeile soll nach M. statt *sivaglaxe* stehen: *sivalale*. Das Stück ist wahrscheinlich von dem Dichter Grišašvili.

278. Kunstgedicht. Von wem? Auch M. ist der Meinung, daß der zweite Teil (von *t'umc* an) vollständig verballhornt ist. Es ist übrigens recht unorthographisch geschrieben. M. schlägt folgende Verbesserungen vor: statt *gadadgebuli : da dagdebuli*, statt *sicili : sicilit'*, statt *git'xres : git'xra*. statt *cuk'i : celk'i*, statt *momič'arbe : momikal*. Diese Verbesserungen sind bei der Übersetzung berücksichtigt.

279. *Kinto* nennt man die mit Obst, Gemüse, Fischen etc. hausierenden Straßenverkäufer. Das Lied wird wohl echt sein.

280. Nach M. stark zersungen. Statt *Vardo* (vor *margalit'o*) hat der Sänger *Vaso* gesagt, was sicher falsch ist.

283. Gehört zu den Liedern über die Ermordung Грязновъ's.

284. *vatareb čemsa iasa* ich werde mein Veilchen tragen = werde mich möglichst gut durchs Leben schlagen. M. behauptet, es müsse heißen *vaxareb čemsa č'iasa* (wörtl. ich werde meinen Wurm erfreuen) = ich werde leben wie es mir paßt.

285. Anfang eines Gedichtes von Rap'ael Erist'avi.

286. Aus zwei verschiedenen Liedchen zusammengestoppelt.

287. In Zeile 3 muß irgendein Maß oder Gewicht stehen, denn *cxra* (= 9) gibt keinen Sinn.

288. Variante M.:

čemo gvrito. čemo čito. šemiqvar-debi,	Mein Täubchen, mein Vögelchen, ich werde dich lieben,
ert' kuboši. ert' sap'lavši t'an čamogvebi.	In einem Sarg, in ein Grab werde ich dich begleiten (d. h. auch im Grab will ich mit dir zusammen sein).

289. M. meint, der Anfang könnte auch lauten: *šen Azrumis ciskari xar* du bist die Morgenröte von Erzerum, aber das gibt auch nicht viel Sinn. Von Zeile 3 an wieder ein anderes Liedchen.

290. *p'xali* = mit Gewürz zubereitetes Gemüse — *čarčos karebi* ... hier stimmt etwas nicht ganz. Das Lied soll vielleicht die Wünsche eines Gefangenen ausdrücken.

293. Gassenhauer. *zimni šlapa* = *зимная шляпа; приставъ* (pristavi) ein unterer Polizeibeamter.

294. Auf Anraten M.s habe ich das ursprüngliche *did* durch *švid(i)* ersetzt, weil der 7. Mai ein volkstümlicher Feiertag ist. Sonst weiß ich mit dem Liedchen nichts anzufangen.

295. Die letzten drei Worte sind im Original ganz verstümmelt wiedergegeben. (Es stand im Original *darča čemi samara.*)

300. In der letzten Zeile soll es heißen: ... *im vardze adre šeni* ...

302. Anfang eines sehr bekannten Kettenliedes. (Siehe Dirr, Georg. Grammatik, p. 144 f.)

303. Der Anfang ist einem Gedicht von Akaki Ceret'eli entlehnt; dann folgt ein Mischmasch von allem möglichen und von *serzed* an ist es wieder ein anderes selbständiges Lied.

307. *barišnoba*, abgeleitet vom russ. *барышня*, das Fräulein. Das Liedchen selbst ist eher ein Gassenhauer als etwas anderes.

- - - - -

Literaturnachweise.

P. = K'art'uli xalxuri simγerebis krebuli. Von Zak'. P. P'aliašvili. (Сборникъ груз. народн. пѣсенъ.) (Tiflis o. J.)
A 1 = Краткій очеркъ развитія грузинской, карталино-кахетинской. народн. пѣсни. Von Д. И. Аракчіевъ. (Moskau 1905.)
A 2 = Народная пѣсни западной Грузіи (Имеретіи). Von demselben. (Moskau 1908.)
A 3 = K'art'uli erovnuli ert'xmovani simγerebi. Von Dimitri Araqišvili. (Tiflis 1905.)
K. = K'art'uli saxalxo simγerebi. Von I. G. Kargaret'eli. (Tiflis 1899.)
D. = 25 georgische Volkslieder. Von A. Dirr. (Anthropos. V. Heft 2, 3.

Nachweise bereits gedruckter Varianten.

Nr. 14 s. K., p. 81.
Nr. 80 s. K., p. 19; D., p. 504.
Nr. 137 s. A 3, p. 13, Nr. 12. D., p. 492.
Nr. 206 s. K., p. 12.
Nr. 239 s. A 2, p. 28, Nr. 24; P., p. XV, Nr. 12.
Nr. 263 s. K., p. 16; D., p. 503.

Varianten der Preuß. Phon. Kommission.

Nr. 13	ist	Nr. 472[b], 1168	der	Preuß.	Phon.	Kommission.
Nr. 14	„	Nr. 1166[b]	„	„	„	„
Nr. 18	„	Nr. 709[d]	„	„	„	„
Nr. 88	„	Variante von Nr. 13 (s. dieselbe).				
Nr. 139						
Nr. 149	„	Nr. 472[d]	der	Preuß.	Phon.	Kommission.
Nr. 150	„	Nr. 712[e]	„	„	„	„
Nr. 155	„	Nr. 711[c], 713[c]	„	„	„	„
Nr. 156	„	Nr. 1167	„	„	„	„
Nr. 165	„	Nr. 474[e], 775[b]	„	„	„	„
Nr. 206	„	Nr. 473[b], 489[a]	„	„	„	„
Nr. 239	„	Nr. 1164[b]	„	„	„	„
Nr. 265	„	Nr. 1172[b]	„	„	„	„
Nr. 268	„	Nr. 474[b]	„	„	„	„
Nr. 285	„	Nr. 1166[a]	„	„	„	„
Nr. 302	„	Nr. 775[a]	„	„	„	„
Nr. 305	„	Nr. 710[g]	„	„	„	„

mraval-žamier-Varianten der Pr Kom. Nr. 473[a], 711[d].

Alphabetisches Verzeichnis der Liederanfänge.

(Nach dem georgischen Alphabet geordnet.)

Nachwort.

Die Herren A. Metreveli, zurzeit in Berlin, und Dr. Rusischwili (München) haben mir bei der Transkription und Übersetzung der vorstehenden Liedertexte in liebenswürdigster Weise mit ihrem Rat geholfen, wofür ich ihnen herzlichen Dank abstatte.

A. Dirr.

Inhalt.

Akademie der Wissenschaften in Wien
Philosophisch-historische Klasse
Sitzungsberichte, 204. Band, 5. Abhandlung

Gesänge russischer Kriegsgefangener

aufgenommen und herausgegeben von

Robert Lach

korrespond Mitglied der Akademie der Wissenschaften in Wien

I. Band: Finnisch-ugrische Völker

3. Abteilung: Tscheremissische Gesänge

Transkription und Übersetzung der tscheremissischen Gesangstexte ins Ungarische von Dr. Beke Oedoen, Übersetzung der Texte aus dem Ungarischen ins Deutsche von Dr. Christine Rohr.

58. Mitteilung der Phonogrammarchivs-Kommission

Vorgelegt in der Sitzung am 13. Oktober 1926

1929
Hölder-Pichler-Tempsky A.-G.
Wien und Leipzig
Kommissions-Verleger der Akademie der Wissenschaften in Wien

Druck von Adolf Holzhausens Nachfolger in Wien.

Die in dem hier vorliegenden Bändchen verzeichneten Gesänge gehören dem Stamme der Tscheremissen an, d. h. jenem Zweige der von Castrén unter dem Namen ‚Wolgavölker‘ zusammengefaßten finnisch-ugrischen Völker, der mit den Mordwinen und den, wenn auch bereits total turkisierten, so doch der Abstammung nach hieher gehörigen Tschuwaschen zusammen die auch als ‚bulgarische Familie‘ (so benannt, weil sie als Rest der ehemaligen Wolgabulgaren aufzufassen ist) bezeichnete Gruppe bildet. Die Tscheremissen (in ihrer eigenen Sprache: ‚Maara‘), deren Zahl am Ende des 19. Jahrhunderts ungefähr 200.000 Seelen betrug,[1] wohnen am linken Wolgaufer zwischen der Kama und Orenburg und leben wie alle übrigen Wolgavölker von Ackerbau und Bienenzucht, auf welchen Gebieten sie die umwohnenden Russen nicht selten an Tüchtigkeit übertreffen (Schurtz, l. c. p. 286). Die diesem Stamme angehörigen Kriegsgefangenen, aus deren Mund ich die hier verzeichneten Gesänge hörte und nach deren Vortrag ich letztere aufzeichnete, waren folgende:

Nr. 1—79: Kuzminich Michajlov, 32 Jahre alt, Feldarbeiter aus Sredny-Jadykbeliak, Bezirk Toktaibeliak, Kreis Uržum, Gouvernement Wjatka.

Nr. 80—116: Rybakov Dimitrij, 35 Jahre alt, Feldarbeiter aus Toršemutšaš, Bezirk Veliko-Retšenskoje, Kreis Jaransk, Gouvernement Wjatka.

Nr. 117—146: Andriano Vasilij, 33 Jahre alt, Feldarbeiter aus Staryi-Orjabaš, Bezirk Bajgusinski, Kreis Birsk, Gouvernement Ufa.

Nr. 147—165: Isakoff Ivan, 22 Jahre alt, Feldarbeiter aus Staro-Ramenskoje, Kreis Malmyž, Gouvernement Wjatka.

---

[1] Heinrich Schurtz: Völkerkunde, Leipzig, J. J. Weber, 1893, p. 286.

Nr. 166—184: Saldanaj Grigorij, 32 Jahre alt, Feldarbeiter aus Tšumanjowo, Bezirk Wilowatyj, Kreis Kosmodemjansk, Gouvernement Kasan.

Nr. 185—199: Semjanov Gavril, 44 Jahre alt, Feldarbeiter aus Buisokowo, Bezirk Kulakowskoje, Kreis Kosmodemjansk, Gouvernement Kasan.

Nr. 200: Archipoff Jakoff: 38 Jahre alt, Feldarbeiter aus Archipkina, Bezirk Kulakowskoje, Kreis Kosmodemjansk, Gouvernement Kasan.

Nr. 201—214: Sidoroff Vasilij, 30 Jahre alt, Feldarbeiter aus Midšaknur, Bezirk Wilowatyj, Kreis Kosmodemjansk, Gouvernement Kasan.

Nr. 215—230: Aleksandroff Grigorij, 36 Jahre alt, Feldarbeiter aus Jelassowo, Bezirk Bolšejunginskoje, Kreis Kosmodemjansk, Gouvernement Kasan.

Nr. 231—233: Matwejev Andrijan, 38 Jahre alt, Feldarbeiter aus Ege-Sola, Bezirk Jermutšašskoje, Kreis Uržum, Gouvernement Wjatka.

Von den im vorstehenden aufgezählten Gefangenen waren die neun erstgenannten in Budapest interniert, während der letztgenannte im Lager Spratzern in Niederösterreich untergebracht war; sämtliche von ihnen vorgetragene Gesänge wurden von mir an Ort und Stelle, d. h. in dem betreffenden Internierungslager, aufgenommen.

Über die Technik, Methode und Prinzipien meiner Aufnahmen brauche ich mich hier wohl nicht neuerlich weiter auszulassen; ich habe in meinen ‚Vorläufigen Berichten' usw. (46. und 47. Mitteilung der Phonogrammarchivs-Kommission, Sitzungsberichte der Akademie der Wissenschaften in Wien, 1917 und 1918) hierüber genau Rechenschaft abgelegt und kann mich daher hier, um Wiederholungen zu vermeiden, damit begnügen, auf meine an den erwähnten Stellen niedergelegten Ausführungen zu verweisen. Wie ich dort und auch in den übrigen bisher erschienenen Abteilungen der einzelnen Bände der Serie der definitiven Publikation meiner Aufnahmen von Gesängen der russischen Kriegsgefangenen berichtet habe, notierte ich die von den Gefangenen vorgetragenen Gesänge nach dem Gehöre und traf dann, nach Abschluß der Auf-

nahmen, eine Auswahl jener Gesänge, die phonographisch aufgenommen werden sollten, um eine wissenschaftliche Kontrolle meiner Aufnahmen und Notierungsweise zu ermöglichen. Da uns wegen der Kriegsverhältnisse und des dadurch bedingten Mangels an Wachs u. dgl. nur eine beschränkte Anzahl von Platten zur Verfügung stand (40, von denen 6 für die Aufnahme wotjakischer, 11 für die tschuwaschischer, 3 für die syrjänischer und permiakischer, 3 für die mordwinischer, 2 für die esthnischer Gesänge und 5 für die krimtatarischer Lieder, Tänze und Instrumentalmusik reserviert werden mußten, so daß für die Aufnahme der tscheremissischen Gesänge nur 10 Platten übrig blieben), mußte die Auswahl eine sehr enge sein und sich auf die allercharakteristischesten und prägnantesten, die verschiedenen musikalisch-formalen Typen am reinsten repräsentierenden Gesänge beschränken, so daß von den in der vorliegenden Abteilung verzeichneten 233 Gesängen nur 14 phonographisch aufgenommen werden konnten; ich habe bei den in den Notenbeilagen verzeichneten Gesängen durch Beisetzung der Nummer der betreffenden Platte des Phonogrammarchivs (Ph. A. Pl. Nr. .... oder auch: Ph. A. Pl. Nr. 5 L usw.) am Kopfe der Melodienotierung jeden Gesang, von dem eine phonographische Aufnahme gemacht worden ist, als solchen ersichtlich gemacht, so daß im Wiener Phonogrammarchiv jederzeit die in den Phonographen hineingesungenen Versionen des betreffenden Gesanges abgehört werden können. Daß, einem Wunsche des seither dahingeschiedenen ehemaligen Vorstandes des Phonogrammarchivs der Akademie der Wissenschaften, Hofrates Prof. Dr. Siegmund Exner, und einem von ihm angeregten Beschlusse der Phonogrammarchivs-Kommission der Akademie der Wissenschaften entsprechend, die in den Platten des Phonogrammarchivs festgehaltenen Versionen der Gesänge nicht in die bisher erschienenen und noch weiterhin erscheinenden Abteilungen der Serie der definitiven Publikation der Gesänge der russischen Kriegsgefangenen aufgenommen wurden, sondern alle zusammen einem eigenen, nur die in den Phonogrammplatten festgehaltenen Versionen enthaltenden separaten Bande: ‚Phonographierte Gesänge russischer Kriegsgefangener, aufgenommen im Auftrage der Akademie der Wissenschaften in Wien in den österreichisch-ungarischen Kriegsgefangenenlagern während der

Sommer 1916 und 1917' vorbehalten bleiben, habe ich schon in den übrigen Abteilungen der Serie, der die vorliegende Abteilung angehört, vermerkt und wiederhole ich hier nur noch einmal vorsichtshalber, damit der die Phonogrammplatten abhörende und die in ihnen festgehaltenen Versionen der betreffenden Gesänge mit ihrer hier in den Notenbeilagen des vorliegenden Heftes verzeichneten Fassung vergleichende, nachprüfende Fachmann beim Wahrnehmen von Diskrepanzen hinsichtlich Tonhöhe, Rhythmus u. dgl. — Diskrepanzen, die unausweichlich sind, da keiner der Gefangenen einen einmal vorgetragenen Gesang das zweitemal in phonographisch-genauer Weise reproduzierte, sondern stets kleinere oder größere Details veränderte, oft auch überhaupt total Verschiedenes sang u. dgl. — nicht etwa ein falsches Bild von der Genauigkeit und Richtigkeit der in den Notenbeilagen des vorliegenden Heftes verzeichneten Aufnahmen gewinnen möge.

Wenden wir uns nun von diesen allgemein einleitenden Bemerkungen dem eigentlichen Kernpunkt unserer Betrachtung: der musikwissenschaftlichen Untersuchung der in den Notenbeilagen verzeichneten Gesänge zu, so zeigt sich gleich auf den ersten Blick eine überraschende Tatsache: nämlich die, daß man in diesen Gesängen zwei sowohl hinsichtlich des Tonsystems als auch (wenigstens zum Teil) hinsichtlich der musikalischen Struktur grundverschiedene Typen deutlich erkennen kann, die — und das macht den Sachverhalt besonders interessant — mit der geographischen Lage, also offenkundig mit den ethnographischen Verhältnissen, im engsten Zusammenhang zu stehen scheinen. Vergleicht man nämlich die Gesänge des Kuzminich Michajlov (Nr. 1—79) und des Matwejev Andrijan (Nr. 231—233), so zeigt sich, daß die Gesänge dieser beiden Gefangenen durchaus ein und dasselbe übereinstimmende tonale wie architektonische Schema zeigen: ein kurzes, meist nur zwei Takte (im $^4/_4$-Takte) umfassendes Motiv wird in imitationsähnlicher Weise durch ein ähnliches oder fast gleichlautendes auf der Stufe der Unterquarte beantwortet und fortgesetzt, worauf entweder diese beiden Gruppen mehrere Male litaneienartig wiederholt werden oder aber nur die zweite Gruppe (die auf der Unterquarte) allein. Beide Sänger stammen nun aber, wie ein Blick auf die obenstehende Tabelle der Nationalien der Sänger zeigt, aus demselben Gou-

vernement: Wjatka, und innerhalb desselben wieder aus demselben Kreis: Uržum. Vergleicht man hiemit die Gesänge der beiden ebenfalls aus demselben Gouvernement, aber anderen Kreisen (Jaransk, bzw. Malmyž) stammenden Gefangenen Rybakov Dimitrij (Nr. 80—116) und Isakoff Ivan (Nr. 147—165), so zeigt sich hier der eben besprochene Typus bei weitem nicht mehr so rein und scharf ausgeprägt wie in den Liedern der beiden erstgenannten Sänger, sondern gemischt mit den Symptomen eines anderen Typus, der in tonaler Hinsicht durch die Verwendung des anhemitonisch-pentatonischen Systems, in melodischer Hinsicht durch Bevorzugung der Modulation auf die Unterquinte oder auch — in terrassenförmiger Abstufung — eines in Terzen oder Quarten bis zur Unteroktave fallenden Melos, in rhythmischer Hinsicht durch die gelegentliche Verwendung auch anderer Taktmaße als bloß ausschließlich des $^4/_4$-Taktes, so z. B. des $^3/_4$- $^6/_8$- $^5/_4$-Taktes u. a., in architektonischer Hinsicht endlich durch eine in merkwürdiger Weise der nordtatarischen Maqamtechnik (so z. B. der Kasantataren und Mischeren) sich annähernde viertaktige (4+4) Gliederung charakterisiert ist. Zeigt uns also die Gruppe der von den beiden eben genannten Gefangenen vorgetragenen Gesänge schon ein merkbares Abrücken von dem vorhin besprochenen ersten Typus und einen Übergang zu einem anderen, so tritt uns nun in den Gesängen sämtlicher übrigen von mir verhörten Sänger, d. i. also des Andriano Vasilij (Nr. 117 - 146), Saldanaj Grigorij (Nr 166—184), Semjanov Gavril (Nr. 185—199), Archipoff Jakoff (Nr. 200), Sidoroff Vasilij (Nr. 201—214) und Aleksandroff Grigorij (Nr. 215—230) ein grundverschiedener Typus entgegen, dessen wesentliche Merkmale sich in den Schlagworten zusammenfassen lassen: fast ausschließliche (oder wenigstens weitaus überwiegende) Herrschaft der anhemitonischen Pentatonik, streng viertaktige Gliederung nach Art der kasantatarischen, miserischen usw. Maqams und Bildung vollkommen gleicher, kongruenter Strophen (analog den tatarischen Maqams) durch strenge Beibehaltung des Schemas der ersten Strophe als Modell für alle folgenden. Muß einem nun schon bei dieser ganz kurzen und flüchtigen Charakteristik die fortwährende Berührung mit den musikalischen Konstruktionsprinzipien der tatarischen Stämme auffallen, so gewinnt diese Annäherung an

sie, bzw. Übereinstimmung mit ihnen, um so mehr Interesse, wenn man nun die Provenienz dieser Gesänge ins Auge faßt: alle diese Weisen, bzw. ihre Sänger, stammen aus den Gouvernements Kasan (so Grigorij Saldanaj, Gavril Semjanov, Jakoff Archipoff, Vasilij Sidoroff und Grigorij Aleksandroff sogar aus demselben Kreise dieses Gouvernements, nämlich Kosmodemjansk) und Ufa (Andriano Vasilij: Kreis Birsk), also aus Gouvernements, die überwiegend von tatarischer Bevölkerung besiedelt sind. Es kann also wohl kein Zweifel sein, daß wir in diesem eben besprochenen zweiten Haupttypus der tscheremissischen Gesänge keinen autochthon-tscheremissischen, d. i. also finnisch-ugrischen, musikalischen Typus zu erblicken haben, sondern daß er unter dem Einflusse und erdrückenden Vorbilde des tatarischen Gesanges zustande kam, und damit steht denn auch dann in vollstem Einklang, daß dort, wo ein solcher Einfluß nicht statthat, d. h. wo die tatarische Bevölkerung nicht die Mehrheit bildet oder überhaupt keine besondere Rolle spielt, wie z. B. im Gouvernement Wjatka, der spezifisch tscheremissische Typus sich am meisten in seiner Reinheit erhalten hat, in eben jener Form, die uns in den Gesängen des Kuzminich Michajlov und Matwejev Andrijan am schärfsten und einseitigsten ausgeprägt entgegentritt.

Betrachten wir nunmehr, nachdem so im vorstehenden die Grenzen der beiden eben besprochenen Haupttypen im gröbsten herausgearbeitet und abgesteckt worden sind, die tonalen, melodischen, rhythmischen, architektonischen usw. Details der in den Notenbeilagen verzeichneten Gesänge im einzelnen näher, so ergibt sich folgendes: wie schon erwähnt, zeigen die Gesänge Nr. 1—79 und 231—233 in ihrer überwiegenden Mehrheit als wesentliches Charakteristikon die Modulation in die Unterquarte. Daneben finden sich unter dieser Gruppe auch Gesänge, in denen in der oben besprochenen imitationsähnlichen Weise das Motiv auf die Unterquinte des Anfangstones verlegt wird (vgl. z. B. Nr. 25, 26, 68, 74, 76, 77, 84, 93 u. a.) oder auf die untere Terz (so z. B. in Nr. 34, 47, 48, 76 u. a.), wobei häufig die untere Quinte und untere Terz zusammen als jene Stufen bevorzugt werden, auf denen das Melos abwärts springt (vgl. Nr. 76—78); eine Lieblingsform der Modulation ist auch die, daß zunächst in die Unterquarte, dann in die Unterquinte und

von dieser in die Unteroktave gegangen wird (vgl. z. B. Nr. 69, 83, 88, 91 und 106, wo überaus auffällig das Kadenzschema zutage tritt: c^2—g^1—f^1—c). Nur ganz vereinzelt finden sich unter den Gesängen dieser hier in Rede stehenden ersten Gruppe auch solche mit anhemitonisch-pentatonischer Stufenfolge (Nr. 12, 16, 19, 28, 32, 33); die weitaus überwiegende Mehrheit, ja fast die Gesamtheit dieser eben erwähnten Gesänge (mit Ausnahme der soeben letztangeführten 6 Nummern) läßt keinerlei Spuren von anhemitonischer Pentatonik erkennen, sondern zeigt vielmehr im Gegenteil eine gewöhnliche Durskale mit voll ausgeprägtem Leitton, also Halbtonstufe. Umgekehrt ist der zweite oben charakterisierte Haupttypus: der des anhemitonisch-pentatonischen Melos, in idealer Reinheit voll und restlos ausgeprägt in den Gesängen Nr. 80, 85, 89, 90, 99, 103, 105, 106, 108—112, 118—171, 173—176, 180, 183, 185—188, 190—199, 201—209, 214—225, 227, 228 und 230. Auch findet sich unter den Gesängen dieser Gruppe häufig die Kombination der Modulation in die Unterquarte, wie wir sie als typisches Merkmal der ersten Gruppe gefunden haben, mit der anhemitonischen Pentatonik, in der Weise, daß zuerst das Melos auf den Stufen der anhemitonisch-pentatonischen Skala des Ausgangs- und Grundtones sich hin und her bewegt und dann auf die Unterquarte oder -quinte des Ausgangstones herabsinkt, um nun auf den Stufen der auf dieser Unterquarte (oder Unterquinte) sich aufbauenden anhemitonisch-pentatonischen Skala sich hin und her zu bewegen, so daß die einzelnen modulatorisch-architektonischen Abschnitte der Melodie, jeder für sich allein betrachtet, rein anhemitonisch-pentatonisch sind, wogegen die Gesamtmelodie in den späteren Abschnitten Tonstufen enthält, die, in die den vorangegangenen Abschnitten (also dem ersten, zweiten usw.) zugrunde liegende anhemitonisch-pentatonische Skala eingefügt, deren Rahmen sprengen (vgl. z. B. Nr. 113, 117, 200, 202, 215 u. a.). Nur ganz vereinzelt finden sich hie und da auch einige wenige Melodien verstreut, die weder den im vorstehenden charakterisierten ersten noch den zweiten tonalen Typus zeigen, sondern bunt durcheinandergewürfelt Tonstufen miteinander verbinden, die eine weder unter die anhemitonisch-pentatonische noch unter unsere Dur- oder Mollskala noch endlich unter die Kirchentonarten einreihbare Tonleiter ergeben (vgl. Nr. 140, 177, 181

— mit ihrem unerträglichen Tritonus *g—cis*! —, 189, 211, 212 und 226, unter denen man bei Nr. 140, 211 und 212 eventuell noch an die dorische, bzw. mixolydische und lydische Kirchentonart denken könnte, vor Nr. 177, 181, 189 und 226 aber ratlos steht, wenn man nicht — was freilich recht entlegen und bei den Haaren herbeigezogen wäre — an jene Fälle in der japanischen Musik sowie auch in gewissen europäischen — skandinavischen, polnischen, finnischen u. dgl. — Volksliedern denken will, wo innerhalb einer und derselben Skala neben und gleichzeitig mit einer Tonstufe deren chromatische Erhöhung oder Erniedrigung oder beide zugleich vorkommen, oder wenn man nicht, was jedenfalls viel einfacher, natürlicher und daher auch wahrscheinlicher ist, annehmen will, daß der Sänger infolge mangelhaften Gehörs oder unrichtiger Intonation einfach die betreffende Stufe zu hoch oder zu tief genommen habe.) Und in der Tat hat diese letztere Erwägung um so mehr für sich, wenn man bedenkt, daß einerseits — von diesen 7 vereinzelten Fällen abgesehen — in sämtlichen übrigen tscheremissischen Gesängen keine anderen Tonalitätstypen anzutreffen sind als die vorhin besprochenen Dur- oder Moll-, bzw. die anhemitonisch-pentatonische Skala, und daß andererseits in der Tat ein Sich-in-der-Tonhöhe-Vergreifen seitens der Sänger beim Vortrag ihrer Weisen recht häufig vorkam. Man sehe auf diesen Gesichtspunkt hin nur einmal z. B. Nr. 182 an, wo der Sänger zuerst in C-Dur begann und dann unversehens bei der zweiten Strophe nach D-Dur hinaufrückte, oder Nr. 200, wo die verschiedenen (durch die kleinen Noten angedeuteten) Varianten in Takt 4 und 5 die Intonationsunsicherheit des Sängers nur allzu deutlich verraten. Und dasselbe Bild bieten auch die zahlreichen in den übrigen Gesängen vermerkten Varianten — man vgl. nur z. B Nr. 27, 45, 46, 67, 122, 149, 150, 163, 164, 196, 202, 204, 208, 216, 217, 221 und vor allem 228! —, wo ich überall durch die beigesetzten kleinen Noten die während des wiederholten Vortrages des Gesanges stattgehabten tonalen Schwankungen und Intonationsdifferenzen deutlich ersichtlich zu machen bestrebt war; auch die Fassung von Nr. 218 scheint mir, trotzdem der Sänger dabei keine Varianten anbrachte, doch aus einem solchen unsicheren Tonalitätsgefühl hervorgewachsen zu sein, denn die auffallende Inkongruenz der zweiten Strophe mit ihrer Modulation

in die Oberquarte in den letzten 4 Takten gegenüber den in der Tonlage des Anfanges liegenden und schließenden 4 letzten Takten der ersten Strophe widerspricht allen musikalischen Konstruktionsprinzipien des tscheremissischen Gesanges. Zwar ist die Modulation in die Quarte ganz im Sinne des tscheremissischen Melos, — aber dann hätte die gleiche Quartenmodulation auch schon in der ersten Strophe an der korrespondierenden Stelle eintreten müssen. Entweder also ist die Fassung der zweiten Strophe richtig, dann ist die der ersten falsch, oder umgekehrt. Daß übrigens der Sänger oft erst im Laufe seines Vortrages, in der zweiten oder einer späteren Strophe, die richtige Fassung fand, weil ihm diese erst während des Singens ganz in das Gedächtnis zurückkehrte, wogegen ihm bei Beginn des Gesanges die Melodie oder ihre architektonische Struktur noch nicht ganz sicher gewärtig war, war etwas, was ich viele hunderte Male im Verlaufe meiner Aufnahmen beobachten konnte. Übrigens kommt das gleiche bekanntlich ja auch bei uns vor. Wie bei uns Europäern und in unserer europäischen Kunstmusik ist eben auch bei diesen Völkern in letzter Linie doch eben die Musikalität des Sängers ausschlaggebend. Die durchaus reine, sichere und nur selten in Varianten sich verirrende Intonation Andriano Vasilijs (Nr. 117—146) z. B. unterscheidet sich durch ihren hohen Grad von Musikalität sehr bedeutend von der anderer Sänger, so z. B. Vasilij Sidoroffs (Nr. 201—214) oder Grigorij Aleksandroffs (Nr. 215—230) oder Grigorij Saldanajs (Nr. 166—184) oder Gavril Semjanovs (Nr. 185—199).

Das gleiche wie das soeben in Hinsicht auf Tonalität und Melos Ausgeführte gilt natürlich auch bezüglich der musikalischen Rhythmik und Architektonik der tscheremissischen Gesänge: so wie mangelhafte Musikalität des Sängers diesen hinsichtlich der Tonstufen und des Melos zu Abirrungen und damit zu Varianten veranlassen kann, so kann das gleiche natürlich auch hinsichtlich der Zeitwerte der einzelnen Töne und damit der rhythmischen Proportionen, ja der ganzen musikalischen Architektonik der Fall sein und so durch mangelhafte Musikalität oder Falscherinnern des Sängers das ganze rhythmische Gewebe oder sogar die ganze architektonische Anlage einer Melodie bis zur Unkenntlichkeit verwischt oder total zerstört werden. Ein Beispiel hiefür liefern die Nr. 51 und 52, bei denen es un-

möglich war, aus dem Vortrage des Sängers heraus einen bestimmten Rhythmus zu erkennen. Um in die Wiedergabe der Aufnahme ja nicht irgendwelche eigenmächtige Zutat oder subjektive Auffassung hineinzubringen, notierte ich sie daher ohne jeden Taktstrich und ohne irgendwelche Angabe einer Taktart, trotzdem ich überzeugt bin, daß auch diese beiden Gesänge streng taktisch (und zwar im $^4/_4$-Takt) gegliedert sein werden und daß nur mangelhafte Erinnerung oder unsicheres rhythmisches Gefühl des Sängers diese scheinbare Ataxie und Arhythmie verursachte. Denn im allgemeinen ist für den tscheremissischen Gesang die streng zweitaktige Gliederung, und speziell der $^4/_4$-Takt, ein wesentliches Hauptmerkmal. Unter den 233 in den Notenbeilagen verzeichneten Gesängen sind nicht weniger als 181, d. i. also 77 %, im $^4/_4$-Takt erfunden, 23, d. i. 10 %, zeigen eine Mischung verschiedener Taktarten, 14, d. i. 6 %, sind im $^6/_8$-Takt, 14, also ebenfalls 6 %, im $^3/_4$-, bzw. $^6/_4$-Takt, und 1 im $^5/_4$-Takt angelegt. Dabei ist noch im besonderen zu vermerken, daß die $^3/_4$- oder $^5/_4$- oder $^6/_8$-Taktgliederungen sich fast ausschließlich nur in den den tatarischen Typus aufweisenden anhemitonisch-pentatonischen Weisen der Sänger aus den Gouvernements Ufa und Kasan vorfinden, wogegen in den aus dem Gouvernement Wjatka (und hier speziell wieder aus dem Kreise Uržum) stammenden Liedern (also in denen des Kuzminich Michajlov und des Matwejev Andrijan) fast ausschließlich nur der $^4/_4$-Takt vorkommt. Im einzelnen verteilen sich diese Rhythmen auf die Nummern der in den Notenbeilagen verzeichneten Gesänge in folgender Weise: $^3/_4$- (bzw. $^6/_4$-)Takt: Nr. 61, 82, 122, 138, 162, 178, 179, 181, 183, 185, 186, 198, 202 und 217; $^6/_8$-Takt: Nr. 12, 99, 125, 171, 172, 177, 208, 210, 211, 218, 223, 227, 228 und 233; $^5/_4$-Takt: Nr. 160; gemischte Taktarten ($^{10}/_8$, $^{13}/_8$, $^5/_4 + ^4/_4$ u. dgl.): Nr. 11, 16, 29, 41, 48, 50, 117, 118, 123, 133, 166, 173, 175, 176, 180, 182, 184, 187, 192, 201, 204, 214 und 230; alle übrigen Nummern sind im reinen $^4/_4$-Takte gehalten. Was die eben erwähnten gemischttaktigen Gesänge anbelangt, so ist noch zu bemerken, daß das dem Aufbau der ersten Strophe zugrunde liegende Schema des Wechsels verschiedenartiger Taktmaße dann ganz streng auch in den folgenden Strophen als Modell befolgt wird, so daß deren Takte vollkommen kongruent mit denen der

ersten Strophe in genau derselben Gliederung aufeinander folgen; man sehe auf diesen Gesichtspunkt hin nur z. B. Nr. 41, 50, 117, 118, 123, 133, 166, 176, 182, 187 und 192 an, die geradezu ideale Beispiele solcher strengen Kongruenz in Symmetrie- und Parallelgliederung verkörpern. Wenn demgegenüber in einzelnen Fällen, wie z. B. Nr. 11, 16, 29, 48, 173, 175, 180, 184, 201, 204, 214 und 230 diese Kongruenz gar nicht oder wenigstens nicht so streng durchgeführt wird, so liegt der Grund hievon nur darin, daß — wie in Nr. 11, 16, 29 und 48 — gar keine architektonisch höhere Form angestrebt, sondern einzig und allein nur litaneiartig dieselbe Formel fortwährend wiederholt wird, wobei es dem Sänger nur darauf ankommt, die Worte seines Textes unterzubringen, und er sie daher, wo es nur irgendwie möglich ist, in die musikalisch-architektonischen Glieder hineinstopft, ohne darauf bedacht zu sein, die Wahrung ihrer architektonischen Dimensionen im Auge zu behalten (ein besonders charakteristisches, direkt possierliches Beispiel in dieser Hinsicht ist Nr. 62, wo der Sänger, weil ihm im letzten architektonischen Glied seiner Weise eine ganze Reihe von Textworten, bzw. -silben übrig geblieben war, mit denen er musikalisch nichts mehr anzufangen wußte, weil seine Melodie schon zu Ende war, die er aber noch unbedingt in diesem Gliede unterbringen mußte, weil sonst der Text unvollständig geblieben wäre und die Melodie geschlossen hätte, ohne daß der Satz des Textes und damit dessen Sinn seinen Abschluß gefunden hätte, sich damit behalf, daß er in ganz ungeschickter und plumper Weise die überschüssigen 5 Textsilben ‚*šülδalən kija*(*leš*)‘ als Sechzehntelquintolen (!) auf das letzte Viertel des vorletzten Taktes legte, so daß der ganze bis dahin ruhige und gleichmäßig dahinströmende Fluß der Weise gestört wurde und er diese 5 letzten Silben hastig hervorstottern mußte), oder aber — wie dies in Nr. 173, 175, 201 und 214 der Fall ist —, weil es hier überhaupt gar nicht zur Bildung einer zweiten Strophe gekommen ist, sondern die ganze Weise, so wie sie in den Notenbeilagen verzeichnet steht, nur eine einzige (erste) Strophe repräsentiert, mithin gar nicht die Notwendigkeit einer bestimmten Kongruenz, Symmetrie- und Parallelordnung der einzelnen architektonischen Glieder gegeben war, sondern im Gegenteil vollkommenste Freiheit in der Kom-

bination verschiedentaktiger rhythmischer Glieder bestand, oder aber, weil — wie dies in Nr. 184 und 204 der Fall ist — der Sänger offenbar erst während des Singens in die richtige Erinnerung der rhythmischen Fassung der Melodie hineinkam, so daß er in der ersten Strophe noch rhythmisches Flickwerk anbringen mußte (weil ihm infolge unsicherer und mangelhafter Erinnerung der Rhythmik und Architektonik der Melodie die Textworte nicht ganz zu deren musikalischem Baue paßten, infolgedessen er diesem Gewalt antun und die architektonischen Glieder der Melodie der Anzahl der Textworte zuliebe bald verkürzen, bald verlängern, d. i. also bald im $^3/_4$-, bald im $^4/_4$-Takte u. dgl. anlegen mußte), wogegen er dann bei der letzten Strophe bereits in die Erinnerung an das richtige rhythmische Originalmaß hineingekommen war und demgemäß dann die Melodie in gleichmäßigem Flusse und ebenmäßiger Gliederung abzusingen in die Lage versetzt worden war. Nur in dem einzigen Falle von Nr. 180 scheint mir die Inkongruenz der musikalischen Architektonik (im 3. und 4. Takt der zweiten Strophe) auf eine Flüchtigkeit oder Ungenauigkeit des Sängers beim Vortrage zurückzugehen, wie eine solche übrigens ja selbstverständlich in zahlreichen Fällen sich bei den Aufnahmen nachweisen ließ.

Es ist vorhin von litaneienartiger Wiederholung einer und derselben Formel die Rede gewesen. Und damit sind wir nun, nachdem wir im vorstehenden die elementaren Voraussetzungen der musikalischen Architektonik, die Maße und Taktarten der rhythmischen Gliederung, betrachtet haben, bei der Erörterung der architektonischen Formen, die uns in den tscheremissischen Gesängen entgegentreten, angelangt. Da ist nun zunächst festzustellen, daß — analog der eingangs dieser Untersuchungen beobachteten Scheidung zweier tonaler Haupttypen — so auch in architektonischer Hinsicht sich zwei Haupttypen deutlich unterscheiden lassen, deren erster das Litaneienprinzip (mit einer gleich weiter unten näher zu besprechenden Modifikation) und deren zweiter das (offenbar von den herum wohnenden Tataren übernommene) Maqam-, d. i. also Strophenprinzip, ist. Ganz rein, in jener Form, wie sie uns als vielleicht spezifisch finnisch-ugrischer autochthoner Originaltypus in den Gesängen der Wotjaken, Syrjänen und Mordwinen (analog auch in den

ältesten esthnischen Weisen u. dgl.) begegnet, tritt das Litaneienprinzip übrigens bei den Tscheremissen nur in verhältnismäßig wenigen Fällen auf; in der in unseren Notenbeilagen vorliegenden Sammlung sind es eigentlich nur die Nr. 71, 80, 84, 87, 93 bis 95, 114, 115 und 181, die diesen Litaneientypus in seiner ganzen primitiven und archaischen Reinheit aufweisen. Dagegen ist es eine Modifikation des Litaneientypus, die uns in den tscheremissischen Gesängen mit derartiger Regelmäßigkeit und Häufigkeit begegnet, daß man sie direkt als Lieblingsform des Tscheremissengesanges und als für diesen charakteristisches Kriterion bezeichnen kann: es ist dies die schon oben bei Besprechung der Tonalität und des Melos erwähnte Wiederholung und Modulation des Anfangsthemas in die Unterquarte, worauf die so durch diese Transposition auf die Unterquarte entstandene und durch kleine Abbiegungen gegenüber dem Eingangsmotiv variierte Tonformel litaneienartig ein, zwei oder viele Male wiederholt wird. Eine Mischform zwischen dieser und dem Maqamprinzip, die uns ebenfalls überaus häufig und als für die tscheremissischen Gesänge typisch in diesen begegnet, ist die, daß maqamartig, d. i. mit einem streng zwei- oder viertaktig gegliederten Motiv, begonnen und dann, nach Herabsinken auf die Unterquarte und Auftreten des dadurch gewonnenen Antwortmotivs durch Wiederholung dieses oder der letzten vier Takte desselben in die Litaneienform verfallen wird. Beispiele dieser eben besprochenen beiden Typen liefern die Nr. 1—7, 9—11, 14, 24, 38, 72, 73, 76, 77, 106—110, 112, 113, 116, 155, 165 usw. Lieblingstypen der tscheremissischen Melopöie sind weiters die, daß als Abschluß des Gesanges oder der Strophe das Anfangsmotiv wiederholt wird (vgl. Nr. 27, 32, 43, 83, 88, 103, 111 und 199); das Gegenstück dazu bildet die Wiederholung des Endgliedes (resp. der Endglieder, vgl. Nr. 143, bzw. 165). Der zweite architektonische Haupttypus ist dann, wie schon oben erwähnt, der offenbar vom Tatarengesange übernommene Maqamtypus, d. i. die streng zweitaktige (2 + 2, 4 + 4) Gliederung der Melodie, die in 8 Takten ein geschlossenes musikalisches Gebilde, eine Strophe (Maqam), fertig hinstellt, das dann als Modell für die weiteren Strophen dient. In tonaler und melodischer Hinsicht ist dieser Typus durch die ausschließliche Verwendung der anhemitonisch-pentatonischen Skala, in rhythmischer Hin-

sicht dadurch gekennzeichnet, daß neben dem (überwiegend vorherrschenden) $^4/_4$-Takte auch andere (wie z. B. $^6/_8$, $^3/_4$ usw.), oft auch sehr komplizierte Taktarten ($^5/_4$, $^7/_4$, $^{10}/_8$, $^{13}/_8$ u. dgl.) als Rhythmus der einzelnen architektonischen Elementarglieder (Takte) vorkommen können. Übrigens spielen diese letzteren Rhythmen im tscheremissischen Gesange weniger eine wichtige Rolle als in den Gesängen der Tschuwaschen. Am klarsten, schärfsten und prägnantesten tritt dieser zweite (tatarische) architektonische Typus in den Gesängen des Andriano Vasilij (Nr. 117—146) zutage, ähnlich aber auch in den Weisen sämtlicher aus dem Gouvernement Kasan stammenden Sänger.

Versuchen wir nunmehr, auf Grund dieses im Vorstehenden analytisch ermittelten Tatsachenkomplexes die entwicklungsgeschichtliche und ethnographische Stellung des tscheremissischen Gesanges sowohl in der allgemein menschlichen Musikentwicklung wie in der der finnisch-ugrischen Völker im speziellen zu bestimmen und einen Überblick über sie zu gewinnen, so ergibt sich als abschließendes Resultat ungefähr folgendes: die tscheremissische Musik bildet in der der finnisch-ugrischen Völker die Brücke und den Übergang zur Musik der Tataren, d. h. musikalisch-technisch formuliert: vom Litaneien- zum Maqamprinzip. Wenn uns in den Gesängen der Wotjaken, Syrjänen, Permiaken und Mordwinen das Litaneienprinzip in seiner rohesten, primitivsten und altertümlichsten Gestalt entgegengetreten ist, so treffen wir es bei den Tscheremissen in bereits bedeutend weiter fortgeschrittener Entwicklung an, insofern hier stereotyp, als für die tscheremissische Musik charakteristisches Symptom, das Anfangsmotiv mit leichten Veränderungen auf die Unterquarte moduliert und dann erst dieses Antwortmotiv litaneienartig mehr oder weniger oft wiederholt wird. Weiters repräsentiert die tscheremissische Musik formal wie entwicklungsgeschichtlich auch insofern ein Hinausschreiten und eine Fortentwicklung über die Musik der übrigen vorhin erwähnten finnisch-ugrischen Stämme hinaus, als in ihr (unter dem Vorbilde und Einflusse der tatarischen Musik) der Fortschritt vom Litaneienprinzip zum Strophenprinzip (Makam) vollzogen wird, was sich in melodischer Hinsicht im Fortschreiten von einigen wenigen beieinander und um einen Mittelton herumliegenden Tönen einer armseligen, eintönigen Litaneienformel zu einer ausgesprochenen Melodie, zu

einer sich frei auf weiter voneinander entfernten Tonstufen bewegenden Melopöie, und in rhythmischer Hinsicht im Fortschreiten von rhythmisch häufig noch un- oder wenig gegliederten Litaneienformeln zu einer rhythmisch scharf und plastisch hervorgehobenen sowie sehr mannigfaltigen und abwechslungsreichen ($^5/_4$, $^3/_4$, $^6/_8$, $^{10}/_8$, $^{13}/_8$, Kombinationen und Mischungen von Takten verschiedener rhythmischer Maße innerhalb einer und derselben Strophe) Gliederung mit Symmetrie- und Parallelkonstruktion sowie genauester Kongruenz des Baues der folgenden Strophen mit dem der ersten äußert. Wenn in dieser Hinsicht die tscheremissische Musik auch noch nicht so weit geht wie die der Tschuwaschen (also jenes finnisch-ugrischen Stammes, der in seiner Sprache, Musik, kurz in seiner ganzen Kultur, bereits total turkisiert ist und demgemäß auch in seiner Musik ganz und gar nur ein Abdruck der nordtatarischen ist) und daher — gegenüber den rhythmisch überaus mannigfaltigen und komplizierten tschuwaschischen Gesängen (mit ihren Kombinationen von $^5/_8$, $^7/_8$, $^{10}/_8$, $^{13}/_8$-Takten usw.) — in rhythmischer Hinsicht durch das Überwiegen des starren $^4/_4$-Taktes ebenso charakterisiert ist wie in melodischer durch das stereotype Modulieren in die Unterquarte, so bedeutet sie doch gegenüber der der übrigen, in den beiden ersten Abteilungen dieses Bandes besprochenen finnisch-ugrischen Stämme: der Wotjaken, Syrjänen, Permiaken und Mordwinen, eine formal wie entwicklungsgeschichtlich bereits bedeutend höhere Stufe, so daß man, wenn man diese Stämme nach den Stufen, die ihre Musik im Kontinuum der phylogenetischen musikalischen Entwicklungsreihe einnimmt, in diese einordnen will, sich dann die Reihenfolge ergibt: Wotjaken, Syrjänen, Permiaken und Mordwinen, Tscheremissen sowie endlich — als letzte und höchste Stufe in der Reihenfolge der durch die Gesänge der finnisch-ugrischen Stämme repräsentierten Entwicklungsphasen — die Tschuwaschen.

Und damit: mit dieser Einordnung der tscheremissischen Musik in die musikalisch-entwicklungsgeschichtliche Reihe der finnisch-ugrischen Völker, ist auch schon die Lösung der anderen oben gestellten Aufgabe: der Einordnung der tscheremissischen Musik in das Kontinuum der allgemeinen musikalischen Menschheitsentwicklung, also die Feststellung ihres Ranges in der musikalisch-phylogenetischen Reihe, gegeben: die Musik der
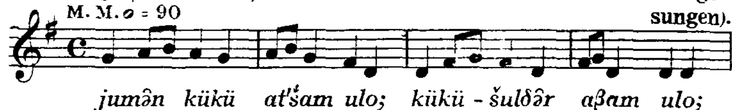
Tscheremissen steht in der Linie der musikalischen Entwicklung der Gesamtmenschheit an jener Stelle, wo sich der Übergang vom Litaneienprinzip zu dem der strophischen Gliederung (Maqam) und vom tonal wie musikalisch-architektonisch noch unsystemisierten, litaneienartig rezitierenden Wiederholen einiger wenigen, halb parlando gesungenen oder, besser ausgedrückt: in singendem Tone gesprochenen Tonstufen zur tonal wie rhythmisch und architektonisch systemisierten, melodischen, d. i. rein musikalischen (nicht mehr von der Sprache geregelten und bevormundeten) Konstruktion vollzieht. Sie steht also an einem der bedeutungsvollsten und entscheidendsten Wendepunkte in der Entwicklungsgeschichte des musikalischen Denkens der Menschheit.

Am Schlusse dieser Untersuchung obliegt mir nunmehr nur noch die angenehme Pflicht, allen jenen Gelehrten meinen Dank zum Ausdruck zu bringen, deren freundlicher Mitarbeiterschaft das Zustandekommen dieses Bandes zu verdanken ist. Hier muß ich zunächst Herrn Dr. Beke Oedoen in Budapest nennen, der die Liebenswürdigkeit hatte, in selbstlosester und uneigennützigster Weise eine ganze Reihe von Nachmittagen seiner wertvollen Zeit zu opfern, um die Texte der von mir aufgenommenen Gesänge nach dem Diktat der Gefangenen selbst an Ort und Stelle, d. i. an den Internierungsorten in Budapest, aufzunehmen, zu transkribieren und (da er sich in der Kenntnis des Deutschen nicht sicher genug fühlte, um sich die Fähigkeit der Übersetzung ins Deutsche zuzutrauen) ins Ungarische zu übersetzen. Weiters muß ich hier dankbar Frau Baronin Dr. Christine Rohr (Nationalbibliothek in Wien) anführen, die die große Gute und Liebenswürdigkeit hatte, die ungarische Übersetzung Dr. Bekes ins Deutsche zu übertragen, so daß also die in diesem vorliegenden Bande gegebene Transkription der tscheremissischen Texte von der Hand Dr. Bekes, die deutsche Übersetzung derselben (auf Grund der von Dr. Beke angefertigten, hier auch wiedergegebenen ungarischen Übersetzung) aber von der Hand der Frau Baronin Dr. Christine Rohr herrührt. Ebenso habe ich der Akademie der Wissenschaften in Leningrad, und zwar in dieser speziell wieder der ‚Akademischen Kommission zum Studium der ethnischen Zusammensetzung der Bevölkerung Rußlands', geziemenden Dank abzustatten für die in entgegen-
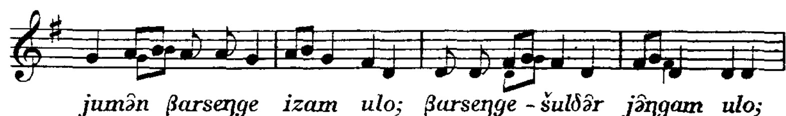
kommendster Weise durchgeführte Richtigstellung der Schreibweise der in den Nationalien der Gefangenen angegebenen russischen Ortsnamen. Wenn ich ferner noch Se. Durchlaucht Herrn Universitätsprofessor Fürst Dr. Nikolai Trubetzkoj, der so gütig war, meine phonetische Niederschrift der Namen der Gefangenen auf ihre richtige Schreibweise hin zu korrigieren, und — last not least — meinen allzeit getreuen, altbewährten phonogrammtechnischen Mitarbeiter Herrn Dr. Leo Hajek, Leiter des Phonogrammarchivs der Akademie der Wissenschaften in Wien, nenne, der in gemeinsamer Arbeit mit mir zuerst schon seinerzeit in Budapest im Sommer 1917 die von mir zur phonographischen Aufnahme ausgewählten Gesänge aufnahm und dann die metronomischen Angaben bei jedem einzelnen Gesang feststellte, so glaube ich alle Gelehrten angeführt zu haben, denen ich für ihre selbstlose und uneigennützige Mitarbeiterschaft zu Dank verbunden bin. Sie alle bitte ich also, nochmals an dieser Stelle den schriftlichen Ausdruck meines wärmsten Dankes freundlichst entgegennehmen zu wollen, so wie ich ihn ihnen mündlich bereits auszusprechen mir erlaubt habe.

Kuzminich Michajlov.
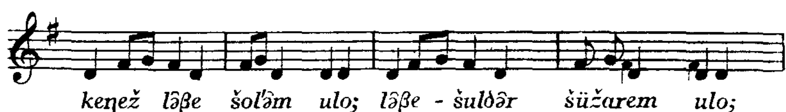
1. (Feiertagslied bei Tisch, von Neuvermählten beim Besuche der Eltern gesungen).
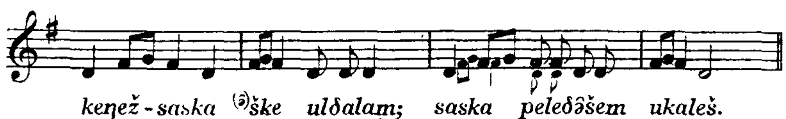


jumən kükü at'šam ulo; kükü - šulδər aβam ulo;



jumən βarseŋge izam ulo; βarseŋge - šulδər jəŋgam ulo;

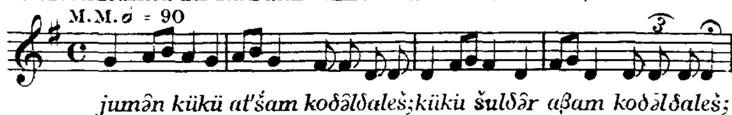


keŋež ləβe šol'əm ulo; ləβe - šulδər šüžarem ulo;



keŋež - saska (ə)ške ulδalam; saska peleδəšem ukaleš.
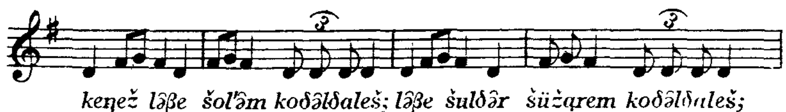
2. (Abschiedslied der Rekruten beim Einrücken zum Militär).



jumən kükü at'šam koδəlδaleš; kükü šulδər aβam koδəlδaleš;



jumən βarseŋge izam koδəlδaleš; βarseŋge šulδər jəŋgam koδəlδaleš;



keŋež ləβe šol'əm koδəlδaleš; ləβe šulδər šüžarem koδəlδaleš;



keŋež saska ške kajalam, saska peleδəšem koδəlδaleš.

3. (Hochzeitslied. Tanzlied mit Instrumentalbegleitung.)
Ph. A. Pl. № 2800.
M.M. 𝅗𝅥 = 90

ija - rija šüβə̑retəm šoktaltem - gə̑n, oγə̑m - gə̑n;
tüp - tüp tümə̑retə̑m peraltem - gə̑n, oγəm - gə̑n;
jaδəkplakən βatəštə̑m tarβaltem - gə̑n, oγə̑m - gən;
jaδəkplakən üδərəštəm saβrem - gə̑n, oγə̑m - gə̑n.

4. (Liebeslied.)
M.M. ♩ = 126

tulet kojat puraľə̑m; jəŋgat sajat šoγaľə̑m; purat sajat
ďülδalə̑m; oj jəŋgažat jəŋgažat, ə̑nde koδəlδalat, koδəlδalat.

5. (Hochzeitslied, Tanzlied.)
M.M. 𝅗𝅥 = 90

kükšün, kükšün kurəket βaťšən užar - poβoskat
βolaləš; užar poβoskan šeŋgeťšənže porsən mundə̑ra
βolaleš; porsə̑n mundə̑ra poťšesəže ši šerγašet
βolaleš; ši šerγaš poťšesə̑že tšeβer jə̑ŋgat βolaleš.

6. (Feiertagslied, Geselligkeitslied.)
M.M. 𝅗𝅥 = 90

tali - tali - tatali, tatali kemem jolə̑štem, ši šerγašem
parńaštem, toj šüβə̑rem kiδəštem, oš motorem ťšonə̑štem,
šem motorem šüməštem, iktə̑žəm kurə̑mlanat om kuδaltal.

7. (Liebeslied, in Erwartung des Mädchens).

M.M. 𝅗𝅥 = 90

olǝket βoštat tolδal'ǝm, šuδet šǝrkam koltaleš,

uržat βoštat tolδal'ǝm, uržat šǝrkam koltaleš. škenan jalǝšket

tolδalal puršǝmat nalšaš üδǝržö βut'šalal soγaleš kapka ońd'žǝlno.

8. (Waisenlied: Klage um die todte Mutter).

M.M. 𝅗𝅥 = 132

oj at'šejem, at'šejem, ǝnde nömnam tulukeš kuδallal koδǝšta

* *) alias

ǝnde nǝlδe paramet šulδalǝn, ǝnde sajǝn d'ülδen kot'škǝn kajalza kot'škǝn kaje.

9. (Eifersuchtslied).

M.M. 𝅗𝅥 = 150

oš βut ošmam βüt nalǝn, šem βut ošma kukšueš koδǝn. nömnan taŋǝm

jǝŋ nalδalǝn, nalδalǝn-gǝn nalδalǝn, ešejat šopašna ulǝ-γǝn βele.

10. (Trunklied, mit Schilderung der Gattin des Sängers).

M.M. 𝅗𝅥 = 120

rašak, rašak, raš βülem ulo, rašak, rašak, raš βatem ulo,

šińd'žalδen kajalmem oγǝl-mo? pǝrl'a šińd'žalδen kot'šmem oγǝl-mo?

11. (Hochzeitslied des Gefolges des Brautpaares).

M.M. 𝅗𝅥 = 120

indeš ijaš alalšažǝm indǝral. indǝral tolδalna,

kandaš ijaš alalšažǝm kandaral, kandaral tolδalna.

šǝm ijaš alalšažǝm šǝmatal šǝmatal tolδalna,

βasli üδǝr oβδat'šižǝm šǝmatal šǝmatal naŋgajalna.

12. (Dasselbe, mit anderer Melodie).

M.M. ♩. = 100

indeš ijaš alalšažəm indəral, indəral tol-
δalna, kandaš ijaš alalšažəm kandaral, kandaral tol-
δalna. səm ijaš alalšažəm šəmatal šəmatal tol-
δalna, βasli üδər oβδatšižəm šəmatal šəmatal naŋgajalna.

13. (Zotenlied).

M.M. 𝅗𝅥 = 126

kandaš püjan ter toleš, üδəršamənlan tomaša toleš,
βatəšamənlan param toleš. tšəli-βuli kombəže, βüt potšešat
kojaleš, tšəli-βuli kojəlδaleš, jumo βolyəžmašet oyəl-mo?

14. (Geselligkeitslied).

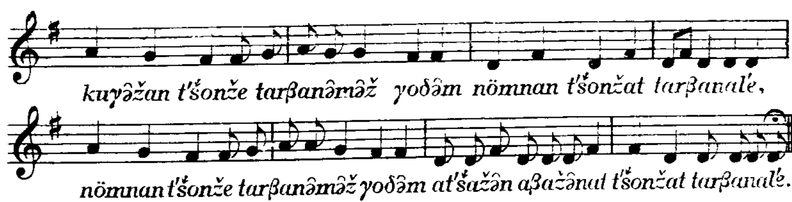
M.M. 𝅗𝅥 = 120

aiδa taŋem taŋ toškalna tumo testen tuyəlδəmeške!
aiδa taŋem taŋ ondžalna šara šindža šarləmeške!
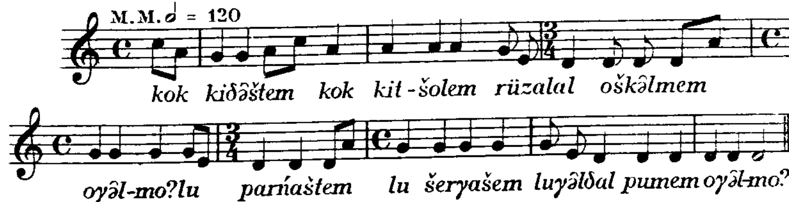
15. (Abschiedslied der Rekruten beim Einrücken).

M.M. 𝅗𝅥 = 120

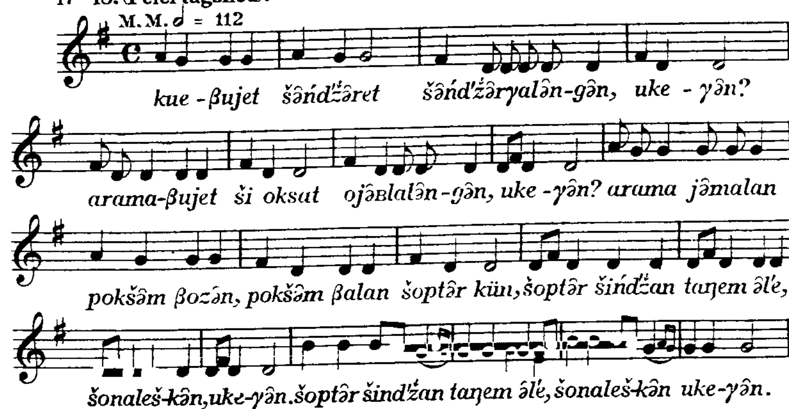
kükšün, kükšün kurəket βalan latkok uyəlan klatəm tšumatəm,
latkok βaštar kaštam pəštaləm, latkok küküjet taŋ muralteš.
latkok kükün taŋ muraltəməž yoδəm kuyəžan tšonžat tarβanale
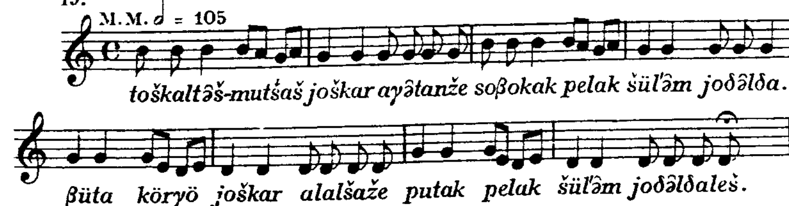


16. (Mädchenlied: Freude an schönen Kleidern).
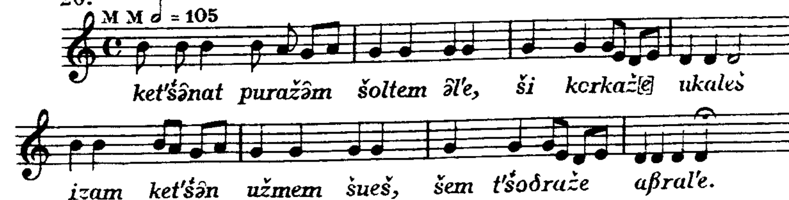


17-18. (Feiertagslied).



19.



20.



21. M.M. 𝅗𝅥 = 100

izirak, izirak šüžarem ulo, izin kuyun
šüžarem ulo, izirak, izirak βatem ulo.

22. (Lied eines Einsamen, der Menschen mit Familienglück beneidet). M.M. 𝅗𝅥 = 96

alayušto toβar - d'ük šoktaleš. jəšan jəŋ
jəšəžlan üšanaleš, jəštəme jəŋ juməlan üšanaleš.

23. (Soldatenlied beim Einrücken). M.M. 𝅘𝅥 = 140

βolyəδet, βolyəδet, oka-δulet βolyəδet,
βolyəδet, βolyəδet, ši-δulet βolyəδet. ertaleš, ertaleš,
nömnan ümər ertaleš, koδəlδa, koδəlδa, nömnan taŋže koδəlδaleš

24. M.M. 𝅗𝅥 = 120

t'šəlδərəm t'šəlδərəm šoktaleš, t'šai d'ümaš
šoktaleš. t'šai šumeškəže alayuškat šuaš liješ.

25. M.M. 𝅗𝅥 = 120

elnet kožlat kuyu kožlat, toβar βondəδam t'šot kut'šalza!
elnet kuruket kuyu kuruket, alalša βuiδam t'šot kut'šalza!
elnet βüδet kuyu βüδet, βeδra kəlδam t'šot kut'šalza!

26. M.M. 𝅗𝅥 = 96

üštüβal šoβət'šet peš lopka-δa šińd'žəlδen kot'škašet
peš jösö.nömnan šot'šənat peš mündürnö-δa šińd'žəlδen βut'šalaš peš jösö.

27. M.M. 𝅗𝅥 = 120

er-γet'šəže leγəlδaleš, šör^{D}'nö-γai leγəlδaleš.
kas-ket'šəže βolaleš, ši-γaje βolaleš. nömnan ümərna ertaleš,
porsən jarəm-gai ertaleš, joγəšə βüt-kai joγalna-δa kajalna.

NB. Offenkundig unvollständig, da in der 2. Strophe die 2 letzten Takte fehlen. Der Sänger beteuerte aber steif und fest das Lied sei hier zu Ende.

28. M.M. 𝅗𝅥 = 120

*oGna türštö šińd'žəmem-goδəm türl'ö kajəkšat erta_*
lal kajal'e. šem šəžə-γajak nömnan üməržat ertalal kajaleš.

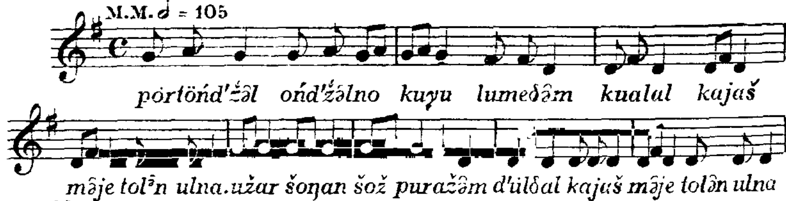
29. M.M. ♩ = 150

arama pət'škemeš sorta tuləm t'šüktalənat oγeš šu.
sorta mut'šašeš sortam šujaš liješ, ümər mut'šašeš ümərəm šujaš oG li.
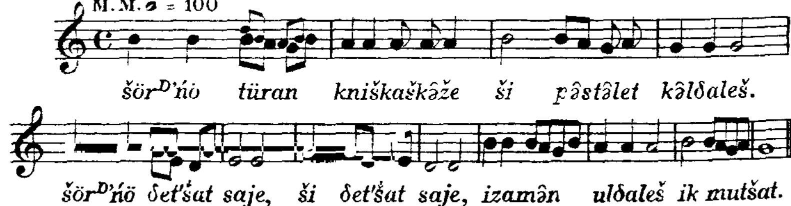
30. M.M. 𝅗𝅥 = 100

šüpšək šüška, šonəδa-mo, kükü murəmaš oγəl-mo?
ket'še erta, šoneδa-mo, ümər erta, oγəl-mo?
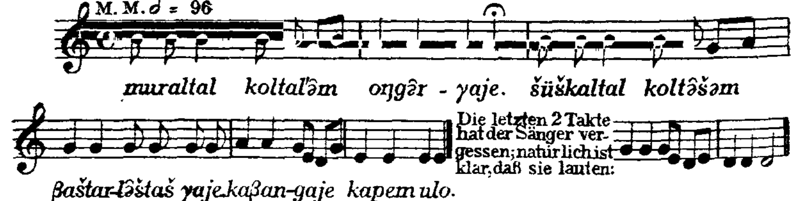
31.



32.

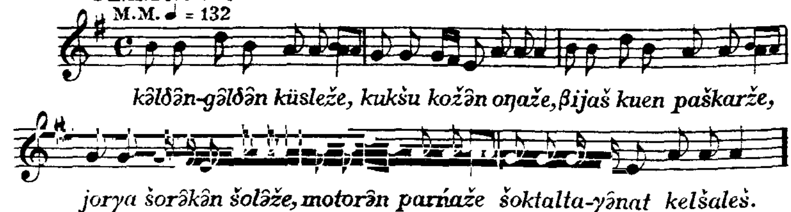


33.
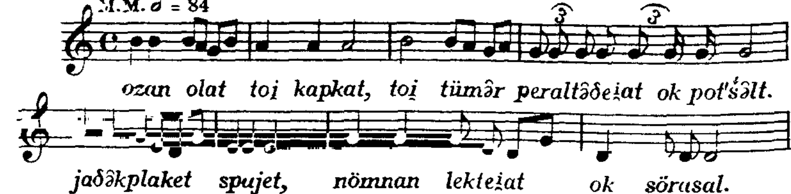


34.
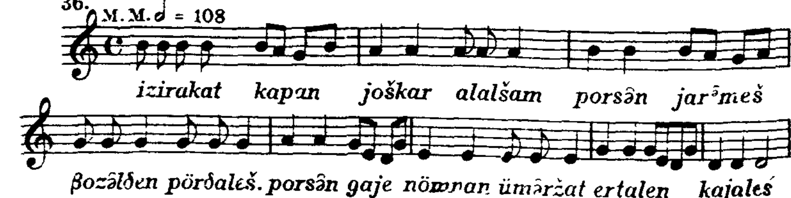
Ph.A.Pl. № 2800.



35.



36.



37.

M.M. 𝅗𝅥. = 108

jəδalem pətalaš ᵊžalk oγəl-da kandraže koδeš, peš ᵊžalk. ᵊškeže kajem, ⁽ᵊ⁾žalk oməl-δa jəšejem koδeš, peš ᵊžalke.

38.

M.M. 𝅗𝅥 = 144

rəβəž-upšem βujəštem, joškar potam kəδalnem, oš motorem ońd'žəlnem, šem motorem šeŋgelnem, ošəžəm ońd'žalam, ošəže səra, šeməžəm ońd'žalam, šeməže səra.

39. Ph.A.Pl. № 2800.

M.M. 𝅗𝅥 = 90

kü olaᴰlan kü šerγe, pu olaᴰlan pu šerγe, at'ša — lan aβalan iγəže šerγe, kuγəžalan βui šerγe.

40.

M.M. 𝅗𝅥 = 120

joškar užγam üβalnem-da šem šaraβarem pulβuištem. oi taŋem-šamət'šem-da ajδa d'ülδen koltena!
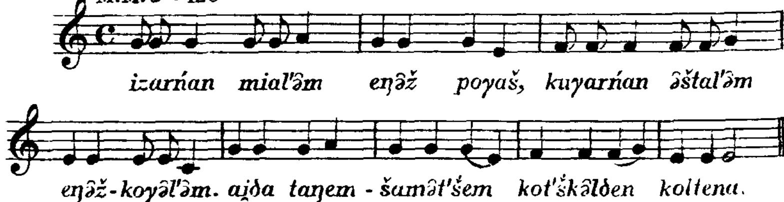
41. Ph.A.Pl. № 2800.

M.M. 𝅘𝅥𝅮 = 360

izi βütšö joγaleš, jəlδərəm-jəlδərəm joγaleš. kuγu βüδəšket miialal ušnaleš, kuγu βütšö joγaleš, lәkәn-lukәn joγaleš, lukšə jəδa arama kuškəlδen. lukšo jəδa arama kuškəlδen.

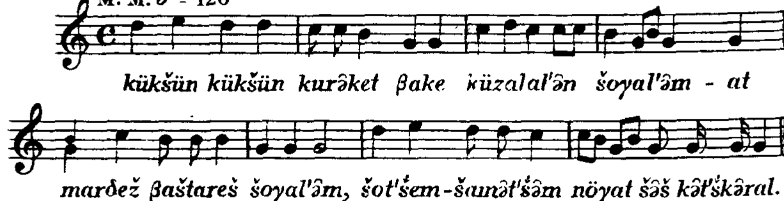
42.

M.M. 𝅗𝅥 = 120
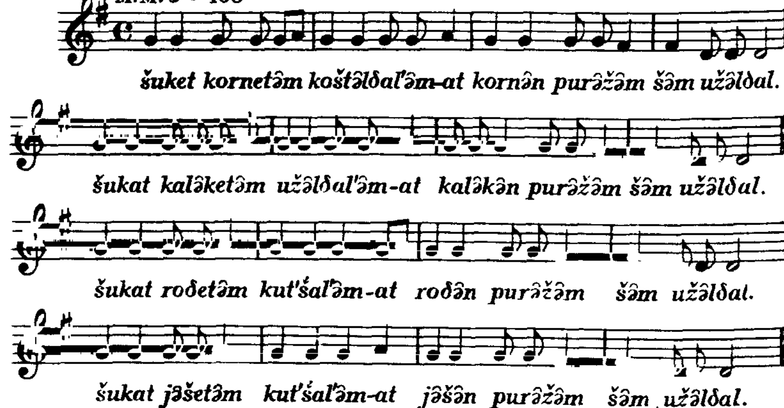


43.

M. M. 𝅗𝅥 = 120
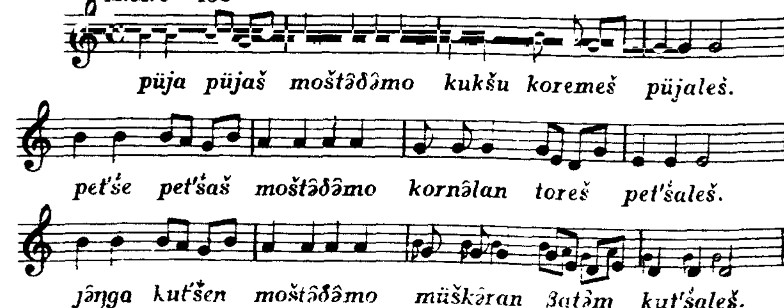


44.

M.M. 𝅗𝅥 = 108



45.

M.M. 𝅗𝅥 = 108



46.

M.M. 𝅗𝅥 = 108

rəβəž upšetəm uryalalam əl'e - yən sömari - βatən dene kajalam. əl'e. rəβəž upšetəm uryalalən oməl-δa sömari - βatən dene kajalən oməl.

47.

M.M. 𝅗𝅥 = 120

βürzəm olažəm aβral'e, šem t'šaŋaže aβral'e. nömnan taŋəm jəŋ nalδalən. nalδalən - gən nalδalən, ešejat šopašna ulə - yən βele, ešejat šopašna ulə - yən βele.

48. (Lied der Mädchen, wenn sie das erste Hemd gestickt haben).

M.M. 𝅗𝅥 = 120

šəmlə-šəm kuδəran tuβəretəm ˀštal'əm, kok tamgan šoβəretəm ˀštal'əm. t'šiˡalal košmem oyəl-mo?

49.

M.M. 𝅗𝅥 = 120
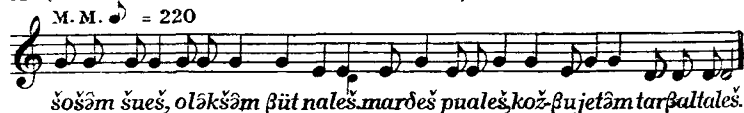
. kür^D'ńö šüδəran karandašəže βürzəm apšatet kəlδaleš. kür^D'ńö šüδəran poβoskažəm ozan apšatet kəlδaleš.

50. (Sommerlied, im Garten zu singen).

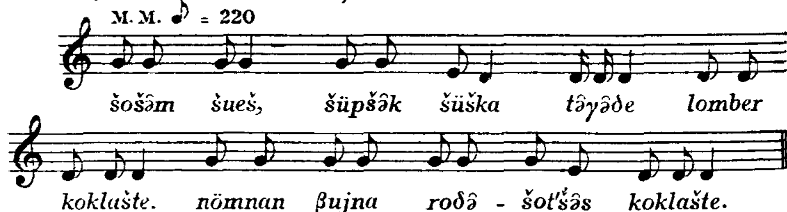
M.M. 𝅗𝅥 = 96

olma-pakt'ša morö-pakt'ša oyeš li. ik ümərna kok ümər oyeš li.
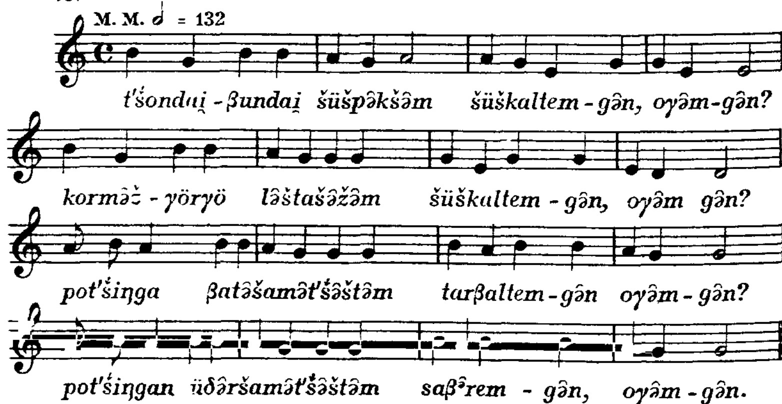
51 (Mädchenlied: Sehnsucht nach der Heirat).



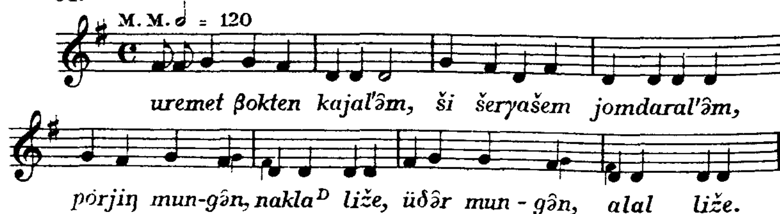
52. (Lied auf die Verwandten).
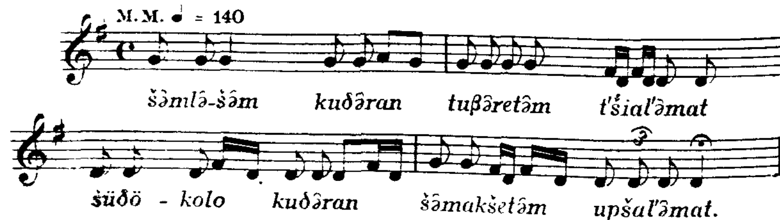


53.



54.



55.



56.

M. M. 𝅗𝅥 = 120

jandau-γaje jaleṁ kođeš. posto-γaje poškəđəm kođeš. nömnan taŋžat kođəlđaleš. kođəlđaleš-kən, kođəlđaleš, nəmamat štalaš oG lilđal.

57.

M. M. 𝅗𝅥 = 120

izi pižat optaltaleš, kuyu pižat optaltaleš. küšüt'ś kaiše kombəžo „kiyok - koyok" man kajaleš. nömnan at'śaž den aβaže „iyem, t'śomam" malđaleš.

58.

M. M. 𝅗𝅥 = 120

aiđa, taŋem, šoptər poγaš kajalna. šoptər kot'śkən pü šürəmeš motor ońd'źen šind'źa šarla.

59.
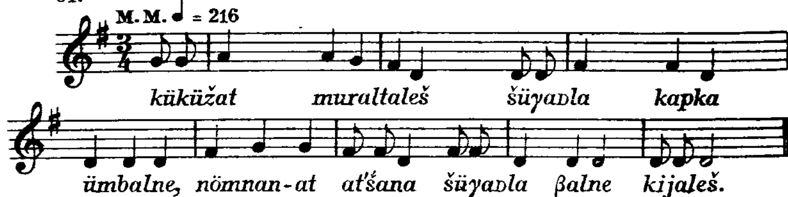
M. M. 𝅗𝅥 = 138

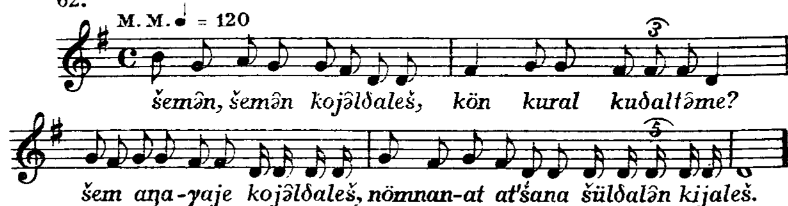
jətən kül'aš məńeržəm šar šuđo maməkeš šaralašəže oŋaje. nömnan taŋže ońd'źalašəže sörale t'śonlan.
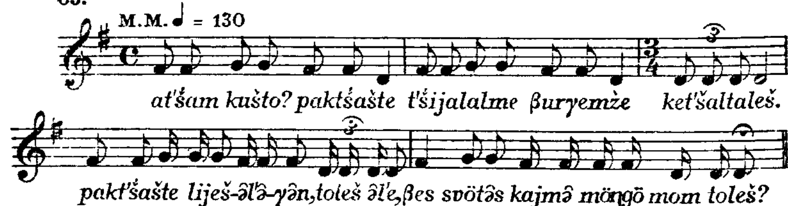
60.
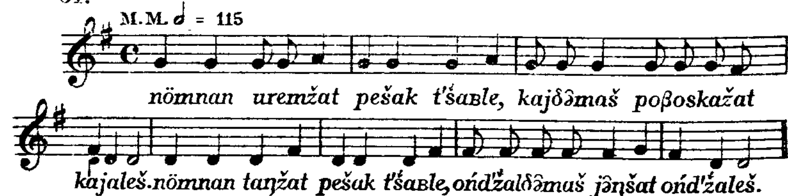
M. M. 𝅗𝅥. = 135

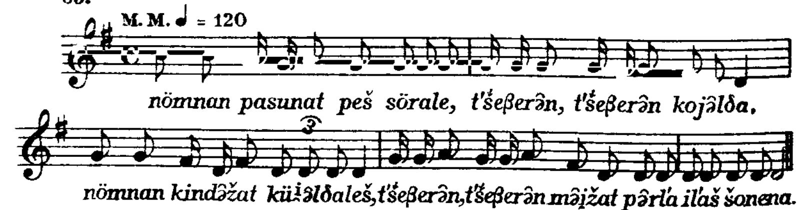
t'śonem pešak ojγəraleštu tüγet lektən kajal'əm. pešak söralən türlö kajək - šamət'ś muralta? məjat kajək murməm kol'əmda šortəlđen koltəšəm.
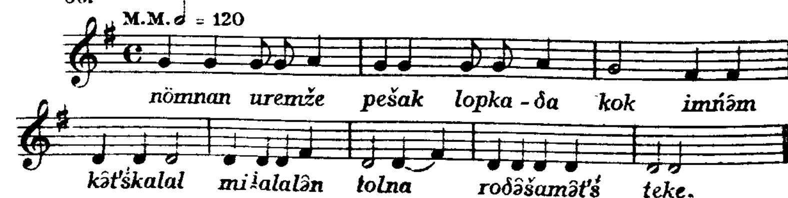

61.
M.M. ♩ = 216
küküžat muraltaleš šüγaɒla kapka
ümbalne, nömnan-at at'śana šüγaɒla βalne kijaleš.


62.
M.M. ♩ = 120
šemən, šemən kojəlδaleš, kön kural kuδaltəme?
šem aŋa-γaje kojəlδaleš, nömnan-at at'śana šülδalən kijaleš.


63.
M.M. ♩ = 130
at'śam kušto? paktśašte t'šijalalme βurγemže ket'šaltaleš.
paktśašte liješ-əl'ə-γən, toleš əl'e, βes svötəs kajmə möŋgö mom toleš?


64.
M.M. 𝅗𝅥 = 115
nömnan uremžat pešak t'śaʙle, kajδəmaš poβoskažat
kajaleš. nömnan taŋžat pešak t'śaʙle, ońd'žalδəmaš jəŋšat ońd'źaleš.


65.
M.M. ♩ = 120
nömnan pasunat peš sörale, t'śeβerən, t'śeβerən kojəlδa.
nömnan kindəžat küləlδaleš, t'śeβerən, t'śeβerən məjžat pərl'a il'aš šonena.


66.
M.M. 𝅗𝅥 = 120
nömnan uremže pešak lopka-δa kok imńəm
kət'śkalal miɫalalən tolna roδəšamət'ś teke.

67.

M. M. 𝅗𝅥 = 126

taraį taraį tašlamat, parak-saŋgat jaklakat, šiδəβaį jəβanlan pumet koδəm saį əl'e, numal γoštašet peš jösö unaš.

68.

M. M. 𝅗𝅥 = 110

kət'šərik, kət'šərik opsaže (o)zamokəm jöralta. kət'šərik, kət'šərik kem - že joletəm jöralta.

69.
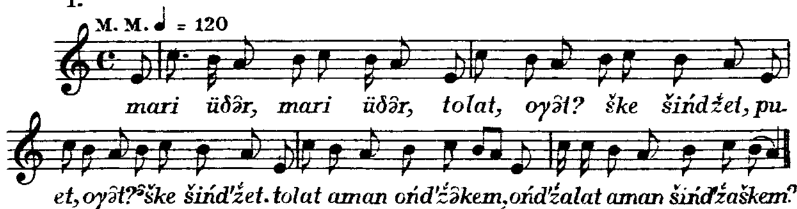
M. M. 𝅗𝅥 = 120
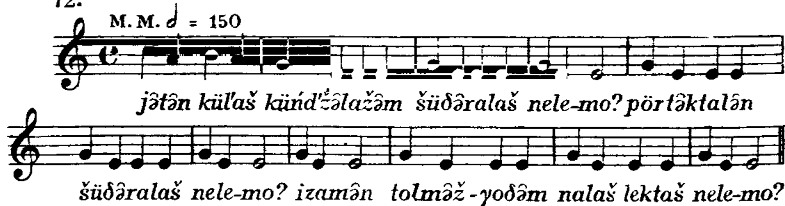
alalšam pukšalam əl'ə - γən. üδər ońd'žašet tüŋalalam əl'e. kür[D]nö šüδəran karandašəm nalam əl'ə-γən, üδər ońd'žašet tüŋalalam əl'e. joškar tuləpetəm uryalalam əl'ə-γən, üδəretəm nalδalam əl'e. joškar tuləpetəm uryalalən oməl - δa üδəretəm nalδalən oməl.
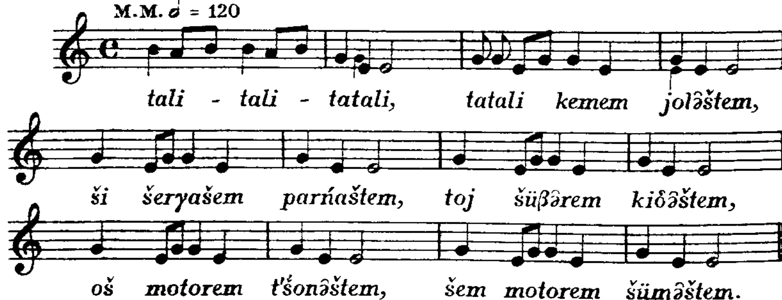
70.
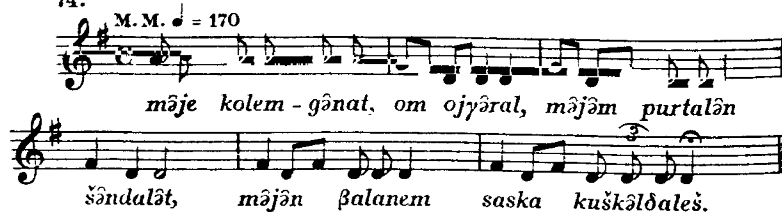
M. M. 𝅗𝅥 = 108
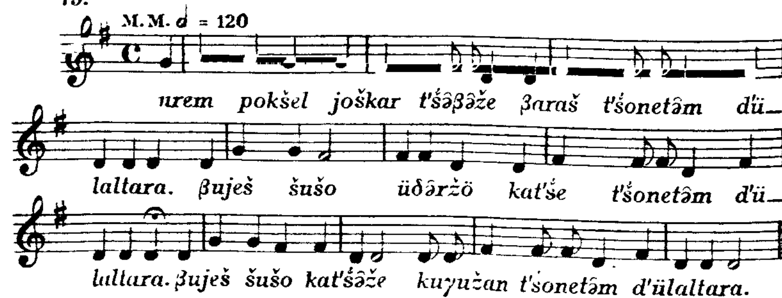
šəm nijan jəδaletəm piδəlδaləm, nəl jolβan əštəretəm piδəlδalən kottat'əm. šoyalal kül'škalaš oyəl-mo?


1.
M. M. ♩ = 120
mari üδər, mari üδər, tolat, oγət? ške šińdžet, pu-
et, oγət?³ške šińd'žet. tolat aman ońd'źəkem, ońd'źalat aman šińd'źaškem?


72.
M. M. 𝅗𝅥 = 150
jətən küľaš küńd'źəlažəm šüδəralaš nele-mo? pörtəktalən
šüδəralaš nele-mo? izamən tolməž-γoδəm nalaš lektaš nele-mo?


73. (Kinderlied).
M.M. 𝅗𝅥 = 120
tali - tali - tatali, tatali kemem joləštem,
ši šerγašem parńaštem, toj šüβərem kiδəštem,
oš motorem t'šonəštem, šem motorem šüməštem.


74.
M. M. ♩ = 170
məje kolem - gənat, om ojγəral, məjəm purtalən
šəndalət, məjən βalanem saska kuškəlδaleš.


75.
M. M. 𝅗𝅥 = 120
urem pokšel joškar t'šəβəže βaraš t'šonetəm dü-
laltara. βuješ šušo üδəržö kat'še t'šonetəm d'ü-
laltara. βuješ šušo kat'šəže kuγužan t'šonetəm d'ülaltara.

76.

M. M. 𝅗𝅥 = 126

kue - βuišto kok t'šaŋa šińd'ža. tuδat mužuran
ulət, pet'še meŋgat mužuran, nömnan-ak mužuržo ukaleš.

77.

M.M. 𝅗𝅥 = 100

βütšən kelyəžəm šińd'žalam əl'ə-yən, tayəna-pušəšket
om šińd'žəlδal əl'e. ıləšəžən neləžəm šińd'žalam əl'ə -yən,
at'šan det'š, aβan det'š om šot'šəlδal əl'e. iləšəžən neləžəm
šińd'žalən oməl-δa at'šan det'š, aβan det'š(ən) šot'šəlδenam.

78.

M.M. 𝅗𝅥 = 120

mot'šašet oltal'əm šopke-pum,šikšən pušən d'ülžölmən.nömnan
t'šonžat d'ülaleš,šikšən pušən d'ülaleš,nəmamat əštalaš oG lilδal.

79.

M.M. 𝅗𝅥 = 120

təγəδe d'üret d'ürəlδaleš, šar-šuδetəm muškəlδaleš.
nömnan šińd'ža-βütš-at šüryö-βəlšəm muškəlδaleš.

Rybakov Dimitrij.

80.

M.M. ♩ = 132

šošəm βn̥t̥šö kaška nəmaltsən ᵈjoya olmaš. šəže βn̥t̥šö

ləštaš nəmaltsən ᵈjoya olmaš. meže kajena, memnan ln̥mžö

koδeš. kajašəže kornəžo komda. tolašəže kornəžo aŋšər.

81.

M.M. 𝅗𝅥 = 126

latkok meŋoe yoklaške turβanen tolən olna, sajᵊrakən

tut̥seš-tək(e), eš ikana tolna, uδarakən tutseš - tək,

latkokana toβalena, oi koləšo lieš - tək, pazar - kornəm

toškəktaš təŋalna, oi koləšo ok li-δək, motsa-yornəm toškəktaš təŋalna.

82.

M.M. ♩ = 162

ᵈjoškar ketsəže ᵈjokšaryen kuza, šim kožlaže

šimem šolya. šim kožla šeŋGel šim pəlže

šimem kuza, meže koδəna, ln̥mžö šarla.

83.

M.M. 𝅗𝅥 = 126

84.

M.M. 𝅘𝅥 = 144

85.

M.M. 𝅘𝅥 = 150

86.

M.M. 𝅘𝅥 = 144

87.

M.M. 𝅘𝅥 = 120

88.

M. M. 𝅗𝅥 = 126

mare moδə̂kš βate, βate moδə̂kš aza, aza moδə̂kš

pi, pi moδə̂kš pə̂rə̂s, pə̂rə̂s moδə̂kš kol'a, kol'a moδə̂kš lə̂štaš.

89.

M. M. ♩ = 132

tele(t) toleš, kanᴅaŋə̂š ᵈjolan tire(t) toleš.

keŋə̂že(t) toleš, latkok ᵈjolan karanᴅase(t) toleš. šə̂že toleš,

kol iaš katset kaja, kol iaš kol iaš n̤δnr kə̂tsalaš kaja.

90.

M. M. ♩ = 120

ᵈjn̤tš-at kn̤tn̤k, ketsə̂žat kužo, kurmô-at

kn̤tn̤k, kornə̂žat kužo ə̂lašə̂ž-at ᵈjoso.

91.

M. M. ♩ = 120

oi̯ kerakat kerakat kerman üštə̂m üštal'ə̂m.

oi̯ toβatat toβatat totman ᵈjə̂δalə̂m piδə̂m.

oi̯ toβatat toβatat totman tireš šə̂nᴅzə̂n kajem ti katsə̂lan.

92.

M. M. ♩ = 120

ᵈjeret ᵈjə̂δe iksa, iksa ᵈjə̂δe püja, püja ᵈjə̂δe morδa,

morδa ᵈjə̂δe kol, kol ᵈjə̂δe kn̤mn̤ž, kn̤mn̤ž ᵈjə̂δe kol.

93. M.M. 𝅗𝅥 = 114

„imni saje, saje," manən šoləšt kajaš ok li - lmaš.

„ŋδŋr saje, saje," manən küšenəš tsəken kajaš ok li.

„škal saje, saje," manən kotʼi tsiktən naŋoajaš ok li.

94. M.M. 𝅗𝅥 = 120

mare, mare, koško kajet? polδəran poyaš kajem.

polδəranžə δönö mom ᵊštet? šim oškalem pukšem.

šim oškaletše mom pua? βeδrat pele šörəm pua.

βeδrat pele šöržə δön mom ᵊštet? šüδə-yolo tuaram ləštem.

šüδə-yolo tuaraž dön mom ləštet? šüδə-yolo taŋem pukšem.

šüδə-yolo taŋetše mom kalasa? šüδə-yolo tayum kalasa.

95. M.M. 𝅘𝅥 = 120

oi̯ tolatsem, tolatsem, pe(š) saj ola(t)-ta puet oyət?ške palet.

ot pu δəkat ot pu, βesən ɒökat kajena. sai̯rakən tutseš -tək

kaδərtalən pu! uδarakən tutseš -tək oŋᵊralən pu!

96.

M.M. 𝅗𝅥 = 120

mare, mare, koš kajet? loδo lüaš kajem. loδož dönö mom lə̂štet? mare βatə̂m pukšem. mare βatə̂že mom pua? šopreŋɢə-pəžakšəm pua.

97.

M.M. ♩ = 120

šim šəžet šueš, šimər-ɣalə̂klan šim ᵈjosə̂m konᴅa. tseβer šošəmet šueš, tolok βatə̂lan ᵈjosəm konᴅa.

98.

M.M. ♩ = 120

kə̂ltəŋ - ɢəltəŋ kə̂slaže parńa - βujə̂m ᵈjoralta. ᵈjorya šorə̂kə̂n šoləžo, βiakš kuen paškarže, βiakš kožən oŋaže, ᵈjorya βatə̂n ᵈjolžo.

99.
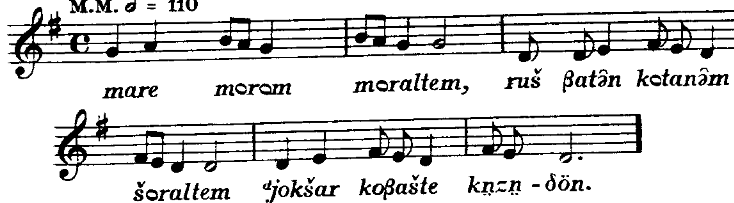
M.M. ♩. = 100

kə̂ri(k) - korik kapkaže tsə̂ŋɢə̂reδə̂m ᵈjo— ralta. ańik - βarat kut βarat, kapka - oŋat kom oŋat
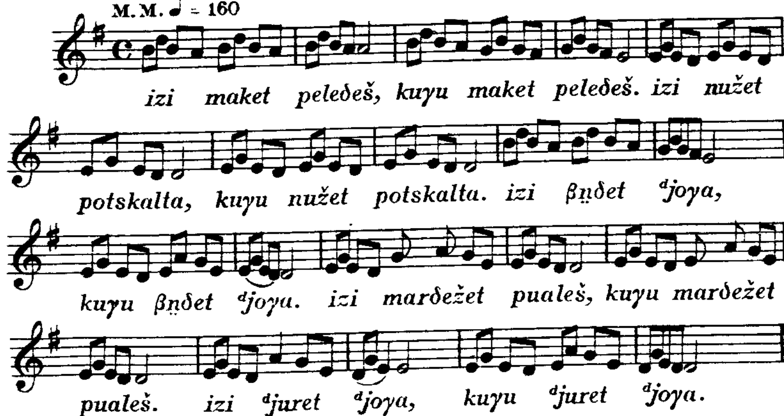
100
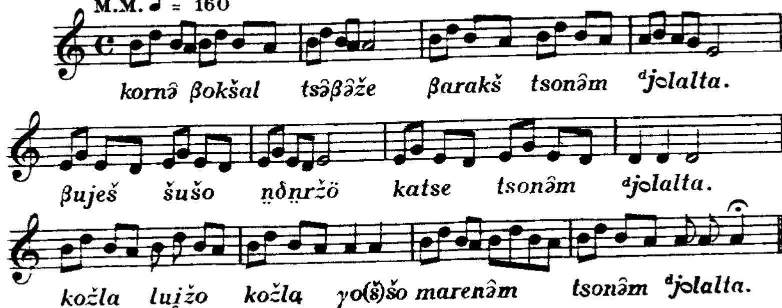


101



102



103



104.

M. M. 𝅗𝅥 = 132

torńa mora. porsam ^{d}joδeš. ^{d}jeŋga mora, pöržə̂m ^{d}joδeš. pöržö mora, ^{d}jeŋgam ^{d}joδeš. βate mora. lopšəm ^{d}joδeš. keβa mora, azə̂rinə̂m ^{d}joδeš.

105.

M. M. ♩ = 180

βate kəraš moštəδəmo ^{d}jeŋ βn̥lan βatə̂m kə̂ra.

imńi kəraš moštəδə̂mo tortam kə̂ra.

106.

M. M. ♩ = 156

kə̂ž-yož kožlaže marδežə̂m ^{d}joralta. lə̂ž-lož kueže

ləštašə̂m ^{d}joralta. ^{d}jə̂ɪ-^{d}jor βn̥tšö ^{d}jurə̂m ^{d}joralta. lə̂žya βujan

nönržö ərβezə̂m ^{d}joralta. pə̂t' pə̂t' pə̂t'əkše tə̂rək-βujə̂m ^{d}joralta.

107.

M. M. ♩ = 132

tə̂lə̂n - δələ̂n βasutka anan kapka mikolai̯.

kat'ərin pə̂t'ək šuškalten, anan pə̂t'ək papalten.

markan βatə̂n šim parakšəm šim tarakan kotskə̂n.

108. M.M. 𝅗𝅥 = 100

izi tolet ᵈjola, kuyu tolet ᵈjola. izi marδežet pualeš, kuyu marδežet pualeš. izi piž-at optalta, kuyu piž-at optalta. izi azažat mayᵊra, kuyu azažat βoštəleš.

109. M.M. 𝅗𝅥 = 108

šonᴅemešet šonaltəšəm, tumə nəmalanet tumajəšəm. nülpə nəmalanet nültal'əm, pükšermə-nəmalanet pükšemᴅəšəm, pəzəl'mə nəmalanet pəžəral'əm, kue-nəmalanet kujəlδal'əm, eŋəž-βonᴅə yoklašet eŋəraləktəšəm, eŋer nəmalanet eŋəral'e.
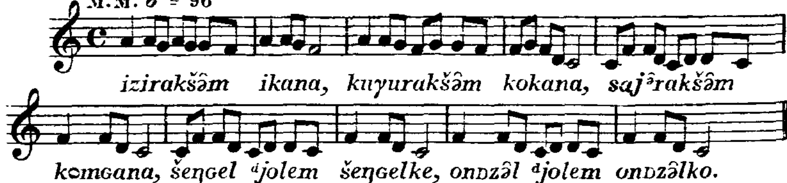
110. M.M. 𝅗𝅥 = 120

olaŋɢetla ońd'žal'əm, šereŋɢetla šeryal'əm, mokšənᴅzetla moktaltem. paškiletla paškartem, kərəšetla kərtmem.
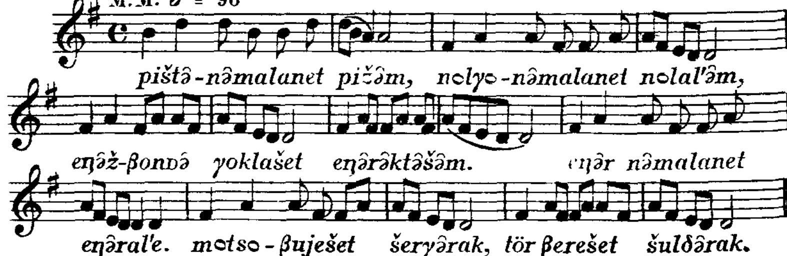
111. M.M. 𝅗𝅥 = 100

kətsər-kotsər moroš-at ṇδṇret lektən šoyal'e. ᵈjəŋɢər-ᵈjoŋɢər morošat katset tolən šoyal'e. tṇp tṇp morošat kaləket poyəneβe, izi kuyu tsəla onᴅzal'eβe.
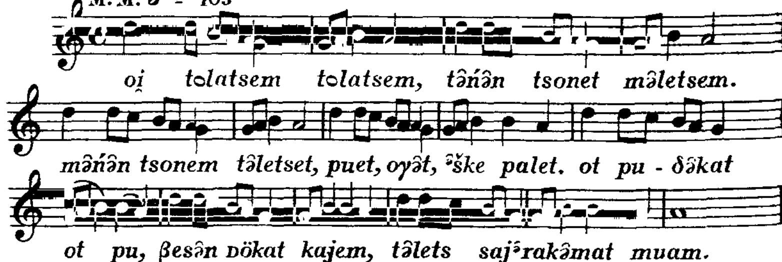
112.
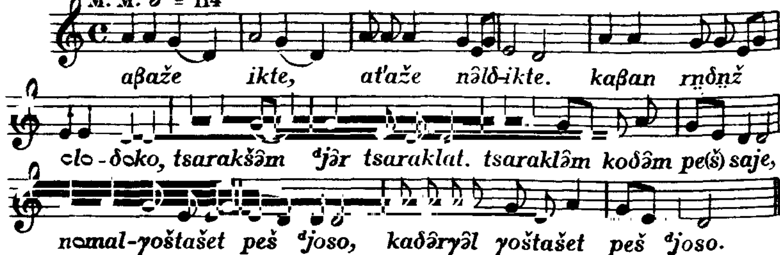


113.
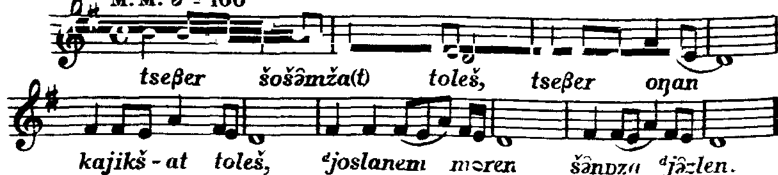


114.



115.



116.



Andriano Vasilij.

117. (Sterbebetrachtung).

M. M. ♩ = 100

aikai-γənai manme mo mut liješ? kolen koltem

manəlδen ört uke. kolen koltem manəlδen ört uke.

kolalalmem βert'šən-at om oi—γəro, ümbälańem

śäśkäže βeleδeš, ümbälänem śäśkäže βeleδeš.

118. (Lied auf den Sonnenauf- und -untergang).

Ph.A.Pl. № 2802.

M.M. ♩ = 108

er-yetšəže leγəlδä šörtńö -yańe. kaś-ketšəže šindźəlδä šii-yańe.

ərβeze-lai ümürnä poršən-gańe ertal γaja joγən-lai βüt-kańe.

119. (Lied auf die Schönheit der Kleider).

Ph.A.Pl. № 2802.

M.M. 𝅗𝅥 = 100

iź eŋer-lai βokten-at iźe pii opta. luižo δene

luižo δene komažəm kö yutša? lui yürük-läi tšijälše

koma upš upšalše əškemən-at əškemən-at šotšejem oγəl-mo?

120. (Hochzeitslied).

M.M. 𝅗𝅥 = 100

ik ijäš-lai pasuško oγəna mijäl, jətən kül'äš

tuβurum ona tšijäl, jətən kül'äš tuβurum

oγəna tšijäl, jalγət'ś üδürüm oγəna nal.

121. (Ländliches Lied: Fütterung des Geflügels und dessen Danklied).

M.M. 𝅗𝅥 = 110

122. (Lied auf die Vergänglichkeit des Irdischen).

M.M. 𝅘𝅥 = 130

123. (Rekrutenlied beim Einrücken).

M.M. 𝅗𝅥 = 120

124. (Lied zur Begrüßung z.B. der Gäste bei Hochzeiten).

M.M. 𝅗𝅥 = 110

125. (Lied alter Leute auf dem Felde bei Betrachtung des Getreides).

M. M. ♩. = 90

poγə̂nalal poγə̂nal me kajenä

šurnun-gə̂nai küimüžüm ondžalaš. tu šurnužo ťšeβerən kü-

jülδen šueš -kə̂n, aδak śeδəγe p'rľa ilâš šonenä.

126. (Morgenlied nach vor Sorgen schlaflos verbrachter Nacht).

M. M. 𝅗𝅥 = 108

olə̂kejem kuγo-lai, śolalmem o šu. omašeš -at

βoizə̂lδen ai om(o) o šu. nemnan el ijämle el, koδeš ťšäiδän

šotšmo - kušmo el. omašeš -at βoizə̂lδen mom omo

šueš, šonalmašem šuko - lai, oi uš uke.

nemnän el ijäml(e) el, koδeš ťšäiδän šotšmo -kušmo el.

127. (Frühlingslied).

M. M. 𝅗𝅥 = 114

šošə̂m šueš, šüšpük šüškä tə̂γə̂δe βoštə̂r koklašte.

nemnän βujna peš käδərle roδo - šotšo koklašte.

128. (Begrüßungslied bei Hochzeiten).

M. M. 𝅗𝅥 = 114

üδür šoŋal, üδür šoŋal! šotšaš ťšomam puenä.

šotšaš ťšomalan ot könäl -γən, kaťše -marijəm puenä.

129.

M.M. 𝅗𝅥 = 105

orja - γə̂nai̯ βüδün - ät pokšə̂lnə̂že kə̂tai̯ - γə̂nai̯
kombo - lai̯ jüštüleš. kə̂tai̯ - γə̂nai̯ kombo - lai̯
mom o jüštül, šimer - γalə̂k jumulan kumaleš.

130.

M.M. 𝅗𝅥 = 110

küšnüžö - läi̯ köγert'šen külδürtätä janijəm
ai̯ jə̂la___ma iδəm - gə̂nai̯ śerəśe ružažlan
βert'š. nemnäm - at - lai̯ aδeme užulδen o γert janijəm
ai jə̂lama, taŋ šotšə̂lδen tatu - lai̯ ilälmə̂___lan.

131.

M.M. 𝅗𝅥 = 110

küzäläl'əm kurukun βujuškužo, šoγalal'ə̂m marδežlän βaštareš.
šoγalalal šoγalal śüšänäl'əm „tol iγejem!" manšə̂že ikt(e) uke.

132.

M.M. 𝅘𝅥 = 115

βüδün - ät - läi̯ kelγəžəm šińd'źälam il'e - γə̂n,
om šińd'źəlδal il'e - βet puš βuješ. iləšən - at neləžəm
šińd'źälam il'e - γə̂n, om šotšə̂lδal il'e - βet aβalet'š.

133. (Rekrutenlied beim Einrücken).

M. M. ♩ = 150

šüštö-γə̂nai̯ šörmüt'š, toi̯lalme šörmüt'š,

güβürnätər kapka-lai̯ iškəšte. me tə̂βet'šən

kajen-at koltenä-γə̂n, älä-γuδo güβürnän kiδəške.

134.

M. M. ♩ = 144

izeräk-lai̯ kapan-at tor alašam

tereš orβaš kit'škälšaš βel(e) ulmaš. tə̂ dünd'žän-ät malana

räkätləkše aβa t'šize šör kotšmaš βel(e) ulmaš.

135.

M. M. 𝅗𝅥 = 120

aramaš pural'ə̂m, satašal'ə̂m, lə̂štašə̂žlan

tamgažə̂m pə̂štal'ə̂m. lə̂štašə̂že βoizə̂lδen

məlände o lii̯, tə̂ tünd'žäže malana mäŋg(e) o lii̯.

136.

M. M. 𝅗𝅥 = 120

üšel-γə̂nai̯ jolet-at nilət-at ulmaš. nilənek-at

tuδo-lai̯ šii̯ ulmaš. üštembälan šə̂ndälme

šii̯ kürmätet šijən šör'nọn kojə̂lδen šind'žäleš.

137.

M.M. 𝅗𝅥 = 120

arkaštə̂že toβar-jük šoktaltaleš, toβar-jük-ät oγə̂l at

βaske - jük. toβar-jük-ät oγə̂l-at (ai) βaska jük.at'šajem-at

βopšə̂žə̂m šulδa—leš, tu βopšešet at'šejem mom pet'ret?

malana-lai pualšaš mükš-i—γəm. mükš-iγəže košteš - at

ai müilän βert'š, me koštə̂na, at'šajem, mallan βert'š.

138.

M.M. ♩ = 132

pakt'šajem - at tit'š - ät - lai jeməšə̂m βüδä -

l'əm, miń poγalal om kert-kən,tiń poγal. miń-at-kə̂nai mündür-ät

tiń - at mündür; miń mijälal om kert - kə̂n,tiń tolδal.

139. (Lied auf die Liebe zu den Eltern).

M.M. 𝅗𝅥 = 110

er-δene kińel'əm, tüγö lektəm, jumo δene

pujuršum βaš lijəm. jumo δene pujuršum βaš lijəm.
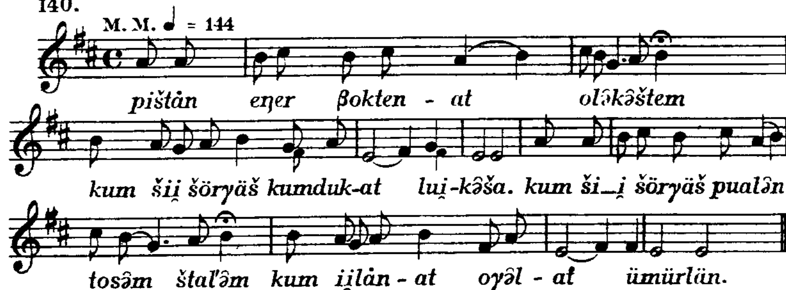
jumo δene pujuršo mom kalašə̂š? šotšet tene

pə̂rl'a ilälźa! manə̂lδə̂š. šotšet tene pə̂rl'a ilälźa! manə̂lδə̂š.

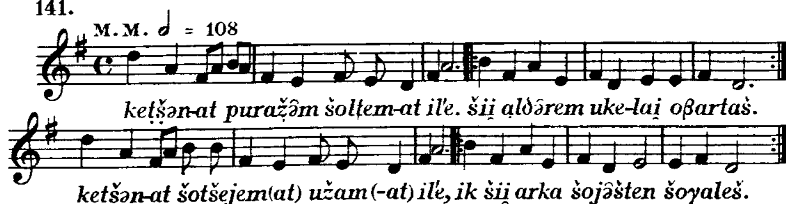
139ª (pripev d.i. Gesang, der als Nachsatz und Abschluß zu jedem anderen Liede gesungen werden kann).



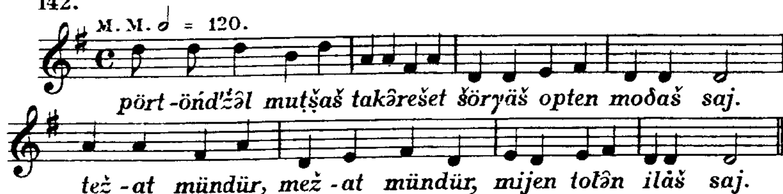
140.



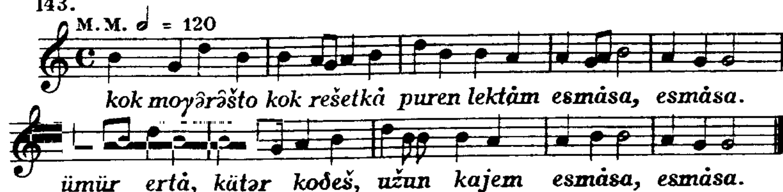
141.



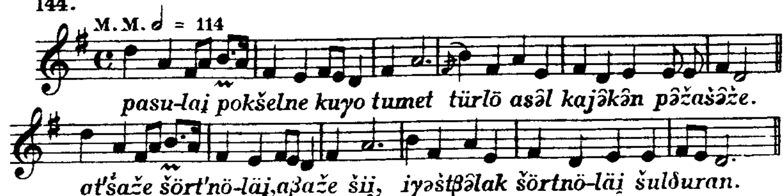
142.



143.



144.



145. M.M. 𝅗𝅥 = 126

teneje - lai βüδälme šim aŋejem užarta - γən

βele - lai oš jumem. užar - γənai βuinam - at

užar kapnam nöltäleš-kən βele - lai oš jumem.

146. M.M. 𝅗𝅥 = 114

t'šumurtalal šəndalme kəšəl - γa — ńe t'šumurγalal

šińd'žena ik paγət. pualtalal koltalme

arβa - γa — ńe šalalen - at kajena βeš - βere.

Isakoff Ivan.

147. (Klagelied über trauriges Schicksal).
Ph.A.Pl.Nº 2801.
M.M. 𝅗𝅥 = 96

kukužo mura, kukužo mura šüšpükšö-läi molan šüškä?

aβana šotšən, at'šana šotšən, malana molan (ai) šotššaš?

148. (Erntelied).
M.M. 𝅗𝅥 = 100

olma pakt'šaš pokšəm βoiźən, pokšəm dene šoptər γüjün.

šoptər šińd'žän, olma t'šurijän teneje kutšumo d'aβəl δaŋna.

149. (Geselligkeitslied).
M.M. 𝅗𝅥 = 108

aδ'źa roδəlak, muraltenä! aδ'źa roδəlak,

šüškältenä! ketšən - ketšən tiγe pərl'a ona lii.

150. (Heimweh auf der Reise).
Ph. A. Pl. № 2801.
M.M. 𝅗𝅥 = 114

oreməšket leγəlδälal šüškältäläl γoltal'ə̂m. korno d'eŋən alašažᵖ tarβanalal γaįželman. korno d'eŋən roδəšβᵊlak d'üts - ät ketšəž-at kornə̂što, iškenän-at šotšmaš kušmaš d'ütš-ät ketšəž-at usušto.

151. (Wanderlied).
M.M. 𝅗𝅥 = 114

kajenä βet, kajenä βet lum ɫumdumaš βerəške. ala tolə̂na, ala uke šotšmaš kusmaš mil'ändəške.

152. (Lied auf den bevorstehenden Untergang seines Volkes).
M. M. 𝅗𝅥 = 120

jumo küδürtä, marδež güžlä śim piťś kozla köryəštö, d'otlak tolə̂t, me ona liį keŋež d'ämle payə̂tə̂šte.

153. (Lied auf den Fluß, das Wasser).
Ph. A. Pl. № 2801.
M. M. 𝅗𝅥 = 86

ketek βütšö like - luke d'oyalteš. like - yə̂na lukešəže oš šoŋžə̂laį poyə̂nen. βüδün-gə̂na oš šoŋ-gańe erye joltašem oj il'e. d'oyə̂mo-gə̂na βüt-käńe ojə̂rtalal koδə̂lδə̂š.

154. (Lied eines Lebensmüden).
Ph. A. Pl. № 2801.
M. M. 𝅗𝅥 = 64

om muro-yə̂ń, murumem šueš, muraltem-gə̂ń, šorə̂ktam. iźəž - at oįla, kuyuž - at oįla lektən kaįmem βele šueš.

155. M.M. 𝅗𝅥 = 80

šošəm šolәketәm šüjältäläš βolal'әm, iktәžә - laį kajalal'e βüδümbäke moδәlδaš. βüδümbäke kaįšәže βüδümbälne moδәlδa, malana-laį pujurmužo kušto moδeš, βoštәleš?

156. M.M. 𝅗𝅥 = 78

kit'škäläl'әm troįkam. pokšelünže talγәδәm. talγәδәže imńe 'ije, t'šon jörätәmem d'ot lije.

157. M.M. 𝅗𝅥 = 78

aβam әštәš, mo d'öśö, at'šam ońd'źәš, mo d'öśö. šotšәlδal'әm, kuskulδal'әm, isküńem - at peš d'öśö.
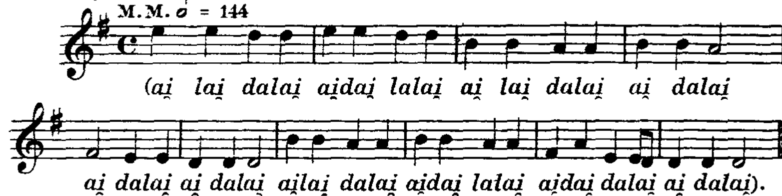
158. M.M. 𝅗𝅥 = 78

šińd'žәlδal'әm šorәktәn, śerәšәžәm śerül'әm: śerәš koltәšo, oβer koltәšo nemnän at'šaž(e) ukaleš.
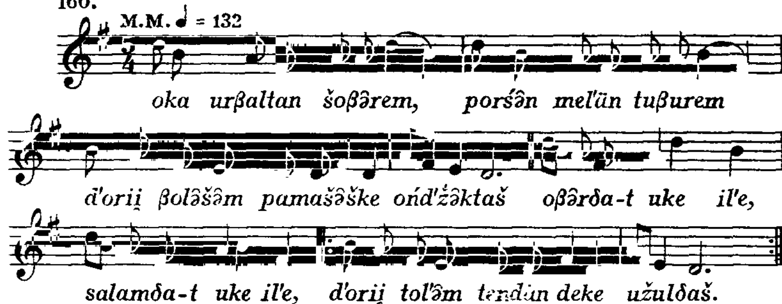
159ª (Bįaš muro d. i. „gerade Gesänge" d. i. Gesänge ohne Text, bloß auf Vokalisen gesungen).
M.M. 𝅗𝅥 = 108

(aįda la laį da la la laį aį da la laį da la laį oį da la laį da la la laį aįda la laį da la laį).
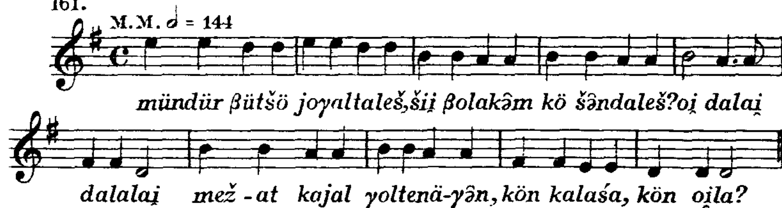
159b.
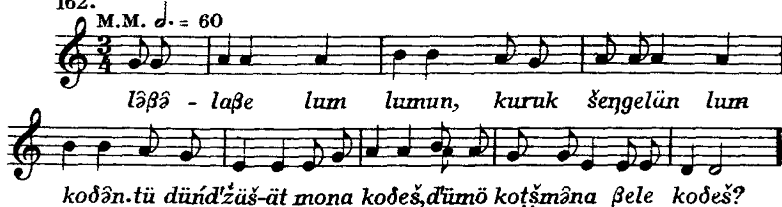


160.
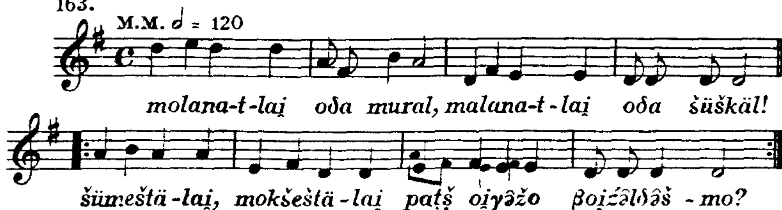


161.



162.



163.



164.
M.M. 𝅗𝅥 = 120

türeδäm il'e, śorlam o putš, βüδenäm peškəde mil'ändeš.

koltem il'e, śerəšem o šu, kajenäm mündür mil'ändəške.

165.
M.M. 𝅗𝅥 = 120

tatše iźärńä, erlä kuyarna, aδ³źa - lai

üδürβüläk olə̂kə̂ške kajenä. koδə̂lδaleš olə̂kna,

ertäläleš ümürnä, ertälälše ümürnäm sujen iläš oyeš lii.

Saldanaj Grigorij.

166.
Ph. A. Pl. № 2804 und 5 L.
M.M. 𝅗𝅥 = 120

ol'itsa βokšalnet kok ᵈjažo m³lojetset, ol'i—

tsa βokšalnet kok ᵈjažo m³lojetset, kok ᵈjažo m³lojetset mam du—

majen šalyat? kok ᵈjažo əδər δon kijäš tumajen šalyat.

än-bitšə βujə̂štet kok ᵈjažo əδəret, än - bitšə βujə̂—

štet kok ᵈjažo a—δəret, kok ᵈjažo əδəret, mam du—

majen šalyat? kok ᵈjažo m³lojets - ton kijäš tumajen šalyat.

167.
Ph. A. Pl. № 2804 und 5 L.
M.M. 𝅗𝅥 = 108

kuzen šotə̂m kə̂rə̂kšə̂m kuzə̂šə̂m, kuzen šotə̂m kə̂rə̂k—

šə̂m kuzə̂šə̂m, ät'äm don äβämlän ᵈjara(l) lijäm, mašanšə̂m, ät'äm

don äβämlän ᵈjara(l) lijäš əš li ᵈjə̑t βašt, ᵈjə̑t βašt šo—

žə̑m təreδəm, ᵈjə̑t βašt, ᵈjə̑t βašt šožə̑m təreδəm, ᵊzäm

don ᵈjeŋgämlän ᵈjaren šəŋ gert, ᵊzäm don ᵈjeŋgämlän ᵈjaren šəŋ gert.

168.

M.M. 𝅗𝅥 = 78

məń mašanšə̑m: ᵈjarmə̑ŋkaš näŋgijät,

mašanšə̑m: ᵈjarmə̑ŋkaš näŋgijät, andžem - gə̑ń(e): prijo—

mə̑škə̑ näŋgeβə, andžem - gə̑ń(e): prijomə̑škə̑ näŋgeβə.

169.

M.M. 𝅗𝅥 = 105

äťäm puš šüδə δäŋgäm, äťäm puš šüδə δäŋgäm, „βäkš χoza

li!“ mańə̑. „βäkš χoza li!“ mańə̑. äβäm puš βəslə δäŋgäm,

äβäm puš βəslə δäŋgäm, „šim alašam näl!“ mańə̑, „šim alašam

näl!“ mańə̑. ᵊzäm puš lutskə̑ δäŋgäm, ᵊzäm puš lutskə δäŋgäm,

„šim dirəm näl!“ mańə̑, „šim dirəm näl!“ mańə̑. ᵈjeŋgäm puš βəts täŋgäm,

ᵈjeŋgäm puš βəts täŋgäm, „ťosə̑ŋgə̑m näl!“ mańə̑, „ťosə̑ŋgə̑m näl!“ mańə̑.

170.

M. M. 𝅗𝅥 = 96

oš ^{d}jiš parsə̂n saβə̂ts-kań ^{d}jaratə̂m ^{d}jeŋgäm koδeš,

oš ^{d}jiš parsə̂n saβə̂ts kań ^{d}jaratə̂m ^{d}jeŋgäm koδeš.

əŋgəž ^{d}jiš parsə̂n saβə̂ts-kań ^{d}jaratə̂m əδərem koδeš,

əŋgəž ^{d}jiš parsə̂n saβə̂ts-kań ^{d}jaratə̂m əδərem koδeš.

saδə̂βui̯ olma-yań latš ^{ə}škežok ə̂lam ^{ə}l'ə, saδə̂βui̯ olma—

yań latš ^{ə}škežok ə̂lam ^{ə}l'ə. oš ^{d}jiš olma-yańə̂

šə̂žarem koδeš, oš ^{d}jiš olma-yańə̂ šə̂žarem koδeš.

171.

M. M. ♩. = 80

pört pokšaket pə̂ren šayal'ə̂m-at məń mašanem: kuku mə̂ra. an-

džem-gəńə: ät'äm mäy^{ə}rä, andžem-gəńə: ät'äm mäyərä. pört-an—

džə̂l βujə̂šket βilen šayal'ə̂m-at məń mašanšə̂m: tsəyäk mäy^{ə}rä, an—

džem-gəńə: äβäm mäy^{ə}rä, andžem-gəńə: äβäm mäy^{ə}rä.

172.

M.M. ♩. = 80

äťäm ᵊštəš, mańəm əštəš, äťäm ᵊštəš, mańəm əštəš,

tsärä i βəlän šaγalten goδə̑š, „kižet-kəń-ät terp-ok!“ mańə̑, „terp-ok!“ mańə̑.

äβäm əštəš, mańəm əštəš, äβäm əštəš, mańəm əštəš, tə̑l-šol βəlän

šaγalten goδə̑š. „ᵈjə̑let -kəń-ät terp-ok!“ mańə̑, „terp-ok!“ mańə̑.

173.

M.M. ♩ = 126

ᵈjərälten popalten präńik pukšə̑šə̑ šuk ulə̑, ᵈjə—

rälten popalten präńik pukšə̑šə̑ šuk ulə̑ ᵈjäŋgeš ᵈjaral aγə̑l-γə̑ń,

karᵗmə̑ž-at ak šo, ᵈjäŋgeš ᵈjaral aγə̑l-γə̑ń, karᵗmə̑ž-at ak šo.

174.

M.M. ♩ = 105

pükš βeremä šoeš -ät, šə̑γə̑r - šoγə̑r kə̑rə̑š - ᵈjuk,

etše iziš lieš - ät, šə̑δri - šaδri kändrä-ᵈjuk, etše iziš lieš-ät

ńə̑tsik-ńotsik päräk-ᵈjuk, etše iziš lieš-ät „əδər məškərän“ mańeβə.

175.

M.M. ♩ = 128

ᵈjəl mə̑tšket proχot kašteš, ᵈjəl mə̑tšket proχot kašteš, toma—

em solaem seδə lieš, tomaem solaem seδə lieš.

176.

M. M. ♩ = 126

šəžə γatš, šəžə γatš pükšəm poγəšəm, šəžə γatš, šəžə γatš pük-šəm poγə̂šəm, pükšəm poγə̂šə̂m-at ši(m) məžärəm əštəšəm, pükšəm poγə̂šə̂m-at ši(m) məžärəm əštəšəm. latkok täŋgäš βat-kan məžäržə, latkok täŋgäš βatkan məžäržə, ᵈjaratə̂m mᵊlojetsem-län kijäš šörem ə̂lə̂, ᵈjaratə̂m mᵊlojetsemlän kijäš əš li.

177.

M. M. ♩. = 84

ät'än, äβän limeškəžə, ät'än, äβän limeškəžə, ku-ku-iyə lišäš əl'ə, kuku - iyə lišäš ə̂l'ə̂, ə-zän šol'an limeškəžə ᵊzän šol'an limeškəžə, šəž-βək-iyə lišäš ə̂l'ə̂, šəžβək - iyə lišäš ə̂l'ə̂.

178.

M. M. 𝅗𝅥. = 65

šakte - šəδər - yań χamə̂tem koδeš, šakte - - šəδər - yań χamə̂tem koδeš, βət - βärä šəδər - yań ᵊšläjem koδeš, βət - βärä šəδər - yań ᵊšläjem koδeš.

179.

M. M. ♩ = 114

lož-lož-lož-lož ^{d}juržə toləš, lož-lož-lož-lož ^{d}juržə toleš,

^{d}juržə toleš-ät erten gijä, mänmän səndzä-βat tolən-ok šalγa.

βož-βož-βož-βož marδež toleš, βož-βož-βož-βož marδež tolež, mar-

δež toleš-ät erten gijä, mänmän ojχə tolən-ok šalγa.

180.

M. M. 𝅗𝅥 = 96

kukužə məralta, paršəm šärältä. məń məraltem,

saβətsəm šärüleš. šəžβəkšə məralta, ^{d}jət om^{d}žəm

kərəleš. tsəγäkšə məralta, βuižəm ^{d}jaγəlta.

181.

M. M. 𝅗𝅥 = 108

təl^{d}zə γuza, ^{d}jakšarγen guza, təl^{d}zə γuza, ^{d}jakšarγen guza.

seδə lieš mənən ät'äm, seδə lieš mənən ät'äm.

ketšə γuza, ^{d}jakšarγen guza, ketšə γuza, ^{d}jakšarγen guza,

seδə lieš mənən äβäm, seδə lieš mənən äβäm.

182.

M.M. ♩ = 135

183.

M.M. ♩ = 144

184.

M.M. ♩ = 153

Semjanov Gavril.

185. M.M. ♩ = 120

ti βar'nə̂žə̂, ti βar'nə̂žə̂ tə̂ń pertset, tə̂ń pertset kraβets βä–
reš kar'nešt ə̂l'ə̂. ti βar'nə̂žə̂, ti βar'nə̂zə̂, tə̂ń pertset, tə̂ń per–
tset ko(l)lem βäreš kar'nešt ə̂l'ə̂. ti βar'nə̂žə̂, ti βar'nə̂žə̂ tə̂ń per–
tset, tə̂ń pertset izum βäreš, izum βäreš pat-kayə̂l'βäreš kar'nešt ə̂l'ə̂.

186. Ph. A. Pl. № 2805 und 6 L.
M.M. ♩ = 144

ner-mə̂tšaštet nəllik m^{ə}lojets, nəllik m^{ə}lojetsən nəll–
ik əδər, nəllik əδərən nəllik m^{ə}lojets, ik məläm
βelə əδər ə(š) sitə. ner-mə̂tšaštet nəllik ^{d}jeŋgä, nəl–
lik ^{d}jeŋgän nəllik m^{ə}lojets, ik məlänem ^{d}jeŋgä ə(š) sitə.

187. M.M. ♩ = 144

polkə̂n-polkə̂n m^{ə}lojets kuškeš, ^{d}jažorak m^{ə}lojets–
šə̂m saltakeš näŋgejät, χuδarak m^{ə}lojetsšə̂m əδər
nüläš koδat. polkə̂n-polkə̂n əδər γuškeš, ^{d}jažorak əδər–
žəm ik eryä(n) näleš. χuδarak əδəržə saltaklan koδeš.

188.
M.M. ♪ = 110

ät'äm don βätemlän ^{d}jarδə̂mə̂žə̂ məń ə̂lam, ät'äm don βä—
temlän ^{d}jarδə̂mə̂žə̂ məń ə̂lam. ^{ə}svet pokšakə̂ ajə̂ren kolteβə, ku—
kulažə̂ mə̂ren ka(š)šə̂-mańeβə. ^{ə}züm don ^{d}jeŋgämlän ^{d}jar—
δə̂mə̂žə̂ məń ə̂lam, ^{ə}zäm don ^{d}jeŋgämlän ^{d}jarδə̂mə̂žə̂ məń ə̂lam,
e—δem zemläškə ajə̂ren kolteβə, šužen karte-ok əlažə! mańeβə. sə̂—
kə̂rž-at uke, kaγə̂l'ž-at uke, tsəγäklä(žə) mə̂ralten šəndzenä.

189.
M.M. ♩ = 132

lart-lart lə̂δə̂žə̂ jär jər särnäleš, mänmän - ät
kukšə̂ γ^{e}tšə mə̂rə̂m tə̂meń kašteš. mäž - ät mə̂rə̂žə̂m
mə̂ren šəndzenä, məškərž - ät šužen kar^{t}mə̂ž - at šoeš.

190.
M.M. 𝅝 = 114

sarə̂ ^{d}jažo limeškəžə mə̂tə̂k χuδa lišäš ə̂l'ə̂,
βatə̂ saγa - ok ələšäš ə̂l'ə̂, βatə̂ saγa - ok ələšäš ə̂l'ə̂.
saltak βätə limeškəžə, saltak βätə limeškəžə,
moren iγə lišäš ə̂l'ə̂ oχotńikə̂n pižə kə̂tšə̂žə̂ ə̂l'ə̂.

191.

M. M. 𝅗𝅥 = 114

ᵈjok ᵈjeŋgä(š)nä, ᵈjeŋgä(š)nä ᵈjok ᵈjəleräk tärβän - ok!
näläš manə̂n tolə̂nna, nälte mante ana - γe.
ᵈjok ᵈjeŋgä(š)nä, ᵈjeŋgä(š)nä ᵈjok ᵈjəleräk kenä!

192.

M. M. ♩ = 132

ᵈjoγen patəδəm βət katš βandžə̂šə̂m, ät'äm don βätemlän
ᵈjara(l) liäm,mašanšə̂m, ät'äm don βätemlän ᵈjara(l) lin šəm gert.
ᵈjə̂len patəδəm tə̂l γatš βandžə̂šə̂m, ᵊzäm don ᵈjeŋgämlän
ᵈjara(l) liäm,mašanšə̂m, ᵊzäm don ᵈjeŋgämlän ᵈjara(l) lin šəm gert.

193.
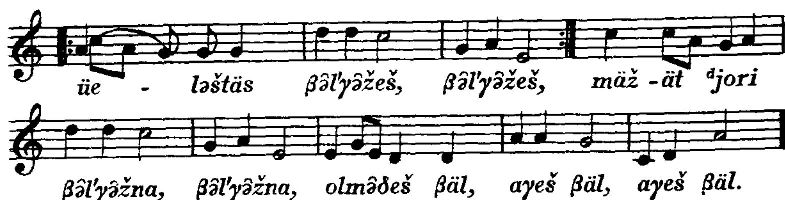
M. M. 𝅗𝅥 = 120

taγatšok tol, taγatšok tol, ir - γoδə̂m βaδeš ižə i(t) tol!
tənə iziš kuškə̂lδal - ok! mənə iziš kuškə̂lδalam.
tənə mənəm ᵈjaratə̂! mənə tənəm ᵈjaratem.
tənə mənəm nälok! mənə tələnet kejem.
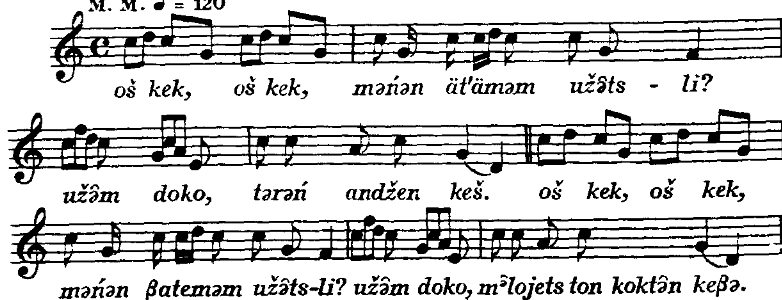
194.

M. M. 𝅗𝅥 = 108
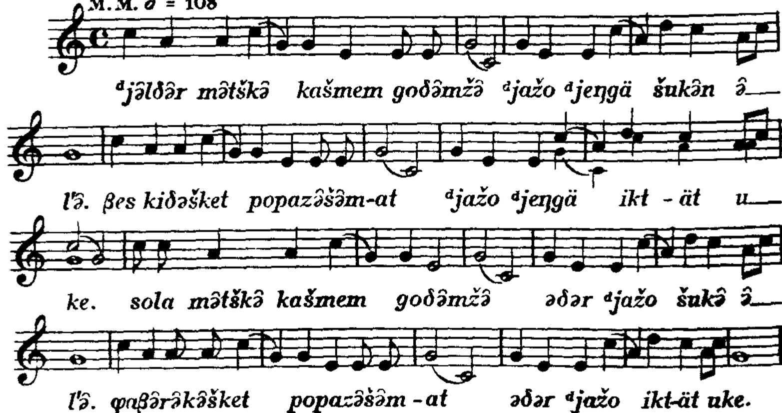
šapki ᵈjalaβa βə̂l'γə̂žeš, βə̂l'γə̂žeš, mäž - ät ᵈjori
βə̂l'γə̂žna, βə̂l'γə̂žna, olmə̂δeš βäl, aγeš βäl, aγeš βäl.


üe - ləštäs βə̂l'γə̂žeš, βə̂l'γə̂žeš, mäž - ät ᵈjori
βə̂l'γə̂žna, βə̂l'γə̂žna, olmə̂δeš βäl, aγeš βäl, aγeš βäl.
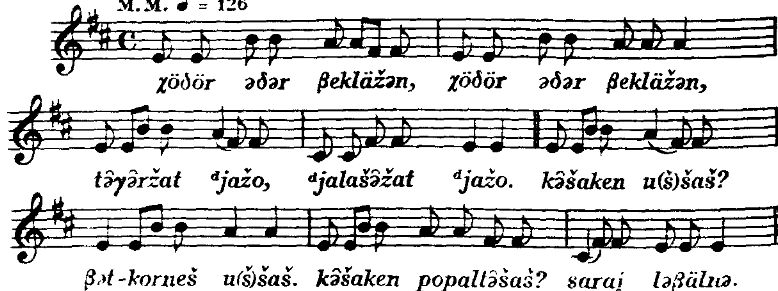
195.
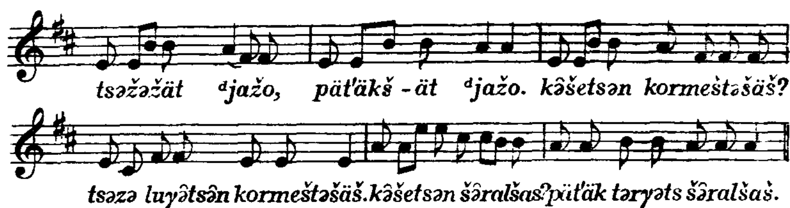

M. M. ♩ = 120
oš kek, oš kek, məńən ät'ämam užə̂ts - li?
užə̂m doko, tərəń andžen keš. oš kek, oš kek,
məńən βateməm užə̂ts-li? užə̂m doko, mə̂lojets ton koktə̂n keβə.

196.
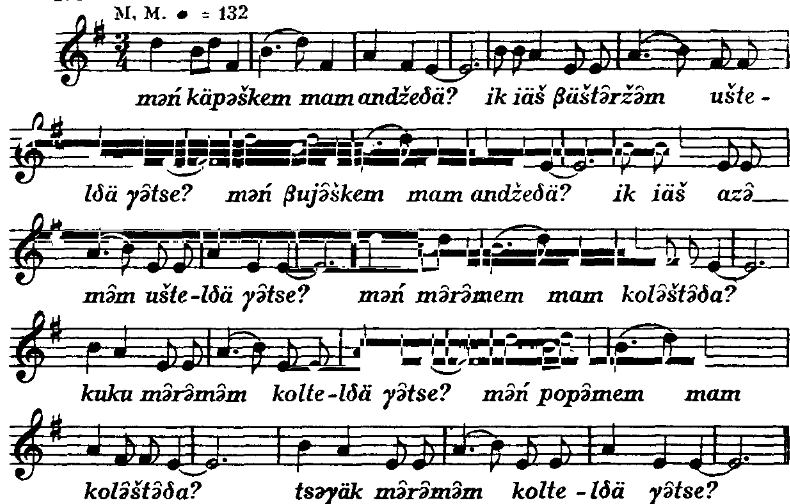

M.M. 𝅗𝅥 = 108
ᵈjə̂lδə̂r mə̂tškə̂ kašmem goδə̂mžə̂ ᵈjažo ᵈjengä šukə̂n ə̂
l'ə̂. βes kiδəšket popazə̂šə̂m-at ᵈjažo ᵈjengä ikt - ät u
ke. sola mə̂tškə̂ kašmem goδə̂mžə̂ əδər ᵈjažo šukə̂ ə̂
l'ə̂. φaβə̂rə̂kə̂šket popazə̂šə̂m - at əδər ᵈjažo ikt-ät uke.

197.
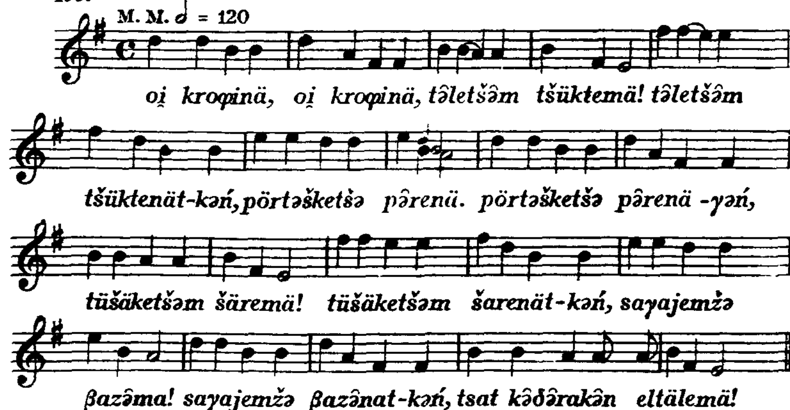

M.M. ♩ = 126
χöδör əδər βekläžən, χöδör əδər βekläžən,
tə̂γə̂ržat ᵈjažo, ᵈjalašə̂žat ᵈjažo. kə̂šaken u(š)šaš?
βət-korneš u(š)šaš. kə̂šaken popaltə̂šaš? saraj ləβälnə.



198.



199.



Sänger beteuert steif und fest, das Lied sei hiermit wirklich vollständig zu Ende, obschon offenkundig noch 4 Takte der musikalischen Strophe fehlen und das Lied in der Mitte der letzten Strophe abbricht.

Archipoff Jacoff.

200.

M. M. ♩ = 132

ät'än erγə limešketšə, ät'än erγə limeš-ketšə, šim alaša lišäš əl'ə̂, šim alaša lišäš əl'ə̂, jarmə̂nka-γə̂ts jarmə̂ŋkaškə̂ kətsken kaštə̂št əl'ə̂. äβän erγə limeš-ketšə, äβän erγə limešketšə šim də̂lə̂p lišäš əl'ə̂, šim də̂-lə̂p lišäš əl'ə̂, äärńäγəts äärńäškə tšien kaštə̂št əl'ə̂.

Sidoroff Vasilij.

201.

M. M. 𝅗𝅥 = 102

tə̂βe šalya šim ožan, šim diran, tə̂βe šalya šim ožan, šim di-rän, ti δirešəžə sətsməkəžə taγə̂ške-βek-ät səndzən genet ə̂lnežə.

202.
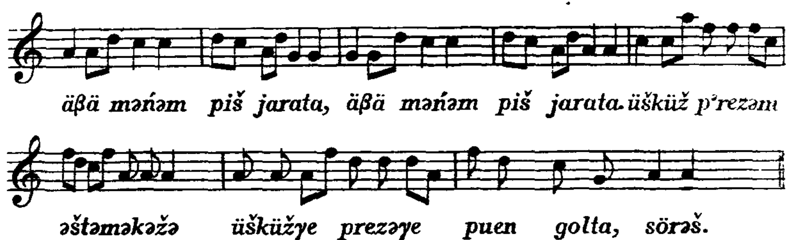
M. M. ♩ = 126

ät'äm pə̂rtə̂š pə̂lə̂štop äräkäm, ät'äm pə̂rtə̂š pə̂lə̂štop äräkäm karmemᵈžät ak šo, jümemᵈžät ak šo, ᵊšken ät'äγəts ajə̂rlə̂m ᵈž-at ak šo.
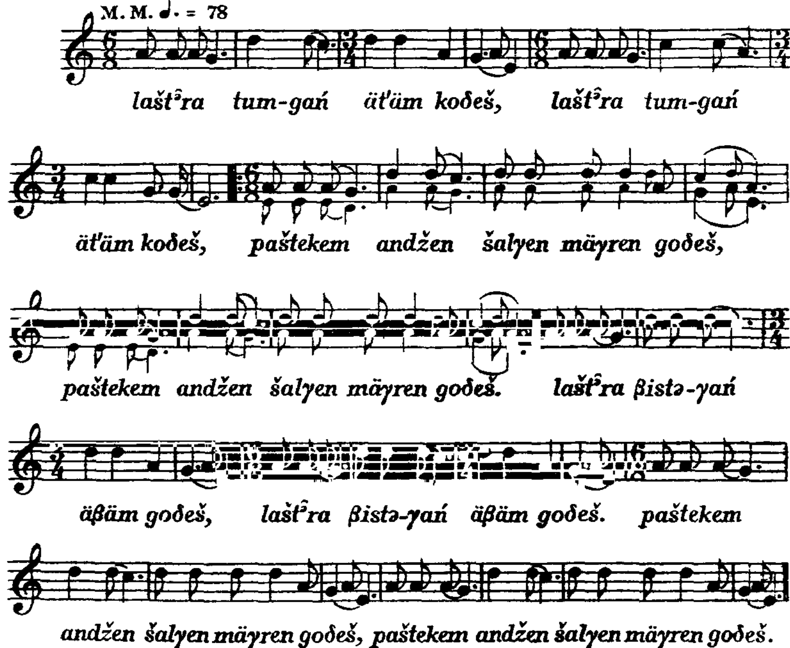
203.

M. M. 𝅗𝅥 = 84
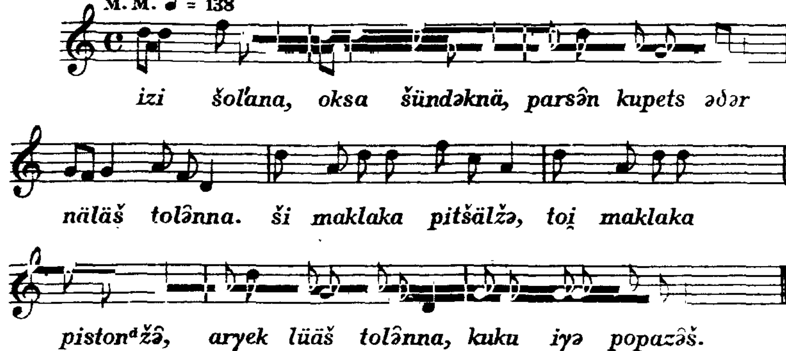
ät'ä məńəm piš jarata, ät'ä məńəm piš jarata. alaša tsamam əštəməkəžə alašaγe tsamaγe puen golta, sörəš.


äβä mənəm piš jarata, äβä mənəm piš jarata. üšküž p'rezəm
əštəməkəžə üšküžye prezəye puen golta, sörəš.

204.


M. M. ♩. = 78
lašt°ra tum-gań ät'äm koδeš, lašt°ra tum-gań
ät'äm koδeš, paštekem andžen šalyen mäyren goδeš,
paštekem andžen šalyen mäyren goδeš. lašt°ra βistə-yań
äβäm goδeš, lašt°ra βistə-yań äβäm goδeš. paštekem
andžen šalyen mäyren goδeš, paštekem andžen šalyen mäyren goδeš.

205.

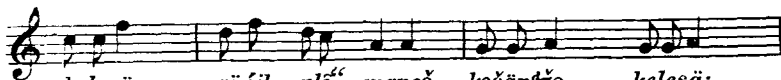

M. M. ♩ = 138
izi šol'ana, oksa šündəknä, parsən kupets əδər
näläš tolənna. ši maklaka pitšälžə, toį maklaka
piston°žə, aryek lüäš tolənna, kuku iyə popazəš.

206.

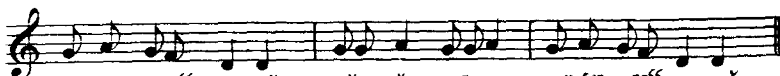
M. M. ♩ = 132



əδəržə kelesä: „präńik uke,“ maneš, kəšänᵈžə
əδəržə kelesä: „pəťik uke,“ maneš, əδər žə



kelesä: „präńik ulə̂,“ maneš. kəšänᵈžə kelesä:
kelesä: „pəťik uke,“ maneš. kutanᵈžə̂ kelesä:



„präńik ulə̂,“ maneš, kəšänᵈžə kelesä: „präńik ulə̂“ maneš.
„pəťik ulə̂,“ maneš, kutanᵈžə̂ kelesä: „pəťik ulə̂“ maneš.

207.

M.M. ♩ = 132
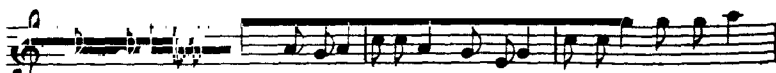


äβämən χuδažə eryəžə məń ə̂lam, äβämən χuδažə



eryəžə məń ə̂lam. ᵊstöl βokšalnet məńən uke ə̂lam-gəńə,



ᵊstöl βokšalžat akat olmə̂t. ᵊzämən χuδažə šoľažə̂



məń ə̂lam, ᵊzämən χuδažə šoľažə məń ə̂lam. kuδβitsə βokšalnet



məńən uke ə̂lam-gəńə, kuδβitsə βokšalž-at akat olmə̂t.

208.

M. M. ♩. = 66



saδə̂βitšəšket pə̂rə̂memᵈžə γoδə̂m, saδə̂βitšəšket



pə̂rə̂memᵈžə γoδə̂m, „olmaβum pə̂δə̂rtet“ manmə̂δažə̂ γoδə̂m

kol'i məńᵈžə šəm orlanə̂ yə̂tse. jərän lošket pə̂rə̂mem—

ᵈžə yoδə̂m, jərän lom pə̂δə̂rtet pə̂rə̂memᵈžə yoδə̂m, jərän lom pə̂δə̂rtet

manmə̂δažə yoδə̂m kol'i məńᵈžə šəm orlanə̂ yə̂tse.

209.

M. M. ♩ = 120

mä-žə šatšə̂nna pətskeməš jə̂t βeremän, mä-žə šatšə̂nna

pətskeməš jə̂t βeremän, seδən δon-at šimə χuδa linnä,

seδən don-at šimə χuδa linnä, jälžə šatšə̂nə̂t təlzə sotə̂

βeremän, jälžə šatšə̂nə̂t təlᵈze sotə̂ βeremän, seδən don-at

sarə̂ jažo linət, seδən don-at sarə̂ jažo linət.

210.

M. M. ♩. = 60

βuješem səndzə tsəyäk-iyə, βuješem sənᵈzə tsəyäk-iyə,

oi̯ oi̯ äβi ajə̂remä! jäl andzə̂lnə̂ namə̂sə̂šk it pə̂rtə̂!
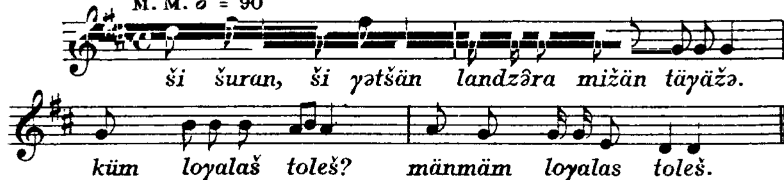
211.

M. M. ♩. = 60

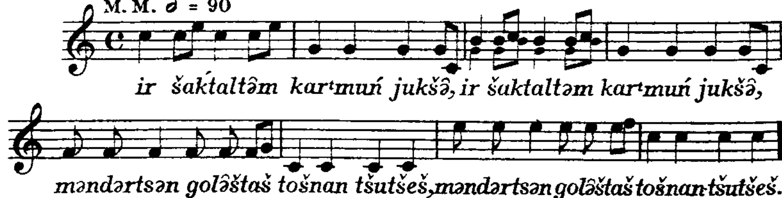
koklik iäš mə̂lojets lim-ät, koklik iäš mə̂lojets lim-ät məń

mašanə̂šə̂m, pazarš näŋgijät, andžem ganə: saltakeš (näŋgijät).
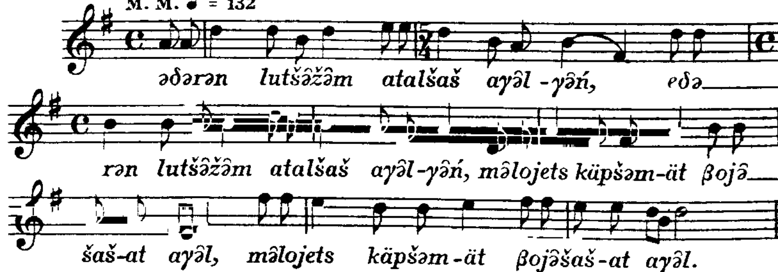
212.



213.



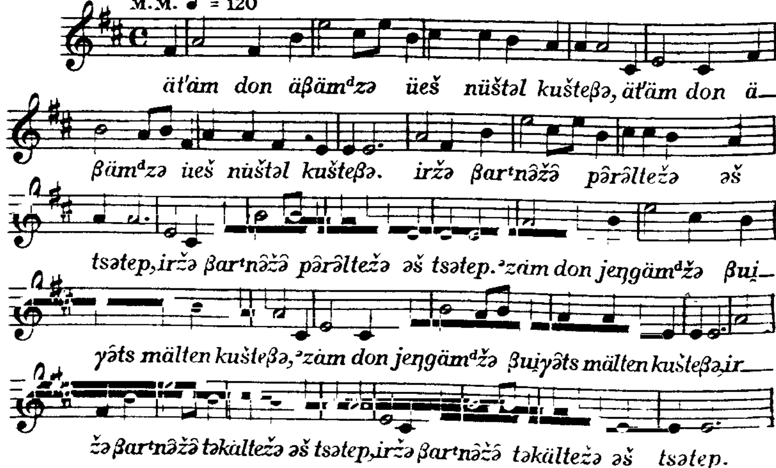
214.



Aleksandroff Grigorij.

215.

Ph. A. Pl. № 2803.



216.

M. M. 𝅗𝅥 = 72

oi̯ ät'äžən ät'äžə, mažə̂m βara mäyəret?
kətskən läkmə alašaetšəm kətskən kiäš tolte - lna. käpeš šošə̂
əδəreδəm šənden giäš tolə̂nna. oi̯ äβäžə äβäžə,
mažə̂m βara mäyəret? səndzən əštəm škaleδəm βi δen giäš
tolte - lna. käpeš šošə̂ əδəreδəm šənden giäš tolə̂nna.

217.

M. M. 𝅘𝅥 = 126

koyo šəryəštet lašt^ə^ra δumet, koyo šəryəštet laš___
t^ə^ra δumet. ät'i manə̂n səyəren mišəm - ät ər___
yəm dolok! manə̂n əš man. koyo nə̂rə̂štet lašt^ə^___
ra βistet, koyo nə̂rə̂štet lašt^ə^ra βistet. äβi ma___
nə̂n səyəren mišəm - ät eryəm tol-ok! manə̂n əš man.

218.

M. M. 𝅘𝅥. = 60

ät'äm šəndəš tsärä i βəlän, ät'äm šəndəš tsärä i βəlän.
izin - ät üštə, koyon at üštə. üštə yənat ferpeδe(n) ak li.

äβäm šəndəš jə̂lə̂š tə̂l βəlän, äβäm šəndəš jə̂lə̂š tə̂l βəlän.

izin-ät jə̂latə̂š, koγon at jə̂latə̂š, jə̂latə̂š-kəń-ät terpeδe(n) ak li.

219.

M. M. ♩ = 114

ši γukun, ši γukun, ši γukužə̂n kə̂m iγə,

mänmän äβän kut iγə. oi̯ äβi, oi̯ äβi, läktəmä, läktəmä!

jakšar oŋgan kek tolə̂n, pəžäš optaš kek tolə̂n.

220.

M. M. ♩ = 120

ik kəšän, ko(k) kəšän, präńi(k) karšə̂ šuk ulə̂,

ik kəšäń, ko(k) kəšän, präńi(k) karšə̂ šuk ulə̂.

məlänem jaral iktət βelə, iktətšəlän pukšə̂šaš,

βesažə šəδeškä, jaratə̂m[d]žə̂lan pukšə̂šaš, molə̂žə̂ šəδeškä.

221.

M. M. 𝅗𝅥 = 90

nəllik morkoan taβak-mešäkšə, külän pušašlə̂k,

mašaneδä? jaratə̂m mə̂lojetslän pušašlə̂k.

222.

M. M. ♩ = 120

sare(t) ton, jažoe(t) ton tamaok ə̂lam, mašanšə̂ts.

šimə χuδažə̂m tšoteš šəts pištə. əδərən jažožə̂

šukə̂ ulə̂, məlänem jaral iktət βelə.

223.

M. M. ♩. = 54

ik iäš βaštə̂r-γań küpem ulə̂. ik iäš βaštə̂r-γań kü-

pem ulə̂, kuškə̂n šote-ok roal näl'eβə, kuškə̂n šote-ok ro-

al näl'eβə. sińok-peleδəš šanə̂mem ə̂l'ə̂, paštekem andžen mäγə-

ren koδə̂, kuku jukan jukem ə̂l'ə̂, šəžβək mə̂rə̂-γań mə̂rem ə̂l'ə̂.

224.

M. M. ♩ = 112

älδ-ok kenä, tokə̂na γenä, jüməž-ät šoeš, karᵗmə̂ž-at šoeš.

sə̂kə̂rž-at uke, lemᵈž-ät uke, tokə̂naž-at kiäš keleš.

225.

M. M. ♩ = 126

luat kok täŋgäš ši(m) məžäržə, solašketšə

tšien läktən šəts kert. seδən don-ok solaešet šəts jarə̂. šə̂m däŋgäk

peläkäš šarγa γemet jotšə̂rt-jotšə̂rt ašket kemət koδə̂m

münmän šol'anam alalə̂—šə̂tš šol'anam kerδəts.

226.

M.M. ♩ = 132

saδəβitšeš pospejä, oš jiš olma pospejä,

saδəβitšeš pospejä, oš jiš olma pospejä. oš jiš olmažəm

pərəlməž-at ak šo, jaratəm mᵊlojetssə δon popəməž-ok šoeš.

227.

M.M. ♩. = 78

χətəraš manən tolənna (na), χətərᵊδe mande ana γe.

jüäš manən tolənna (na), jü(t)te mande ana γe.

228.

M.M. 𝅗𝅥. = 54

äťän äβän ťeťä limeškə kukun iγə lišäš əľə, šo-

šəm tolšaš-at šəžəm kešäš əľə. ᵊzäk-šoľak limeškəžə šəŋgər-

təš-iγə lišäš əľə, irok jəδe mə̂ršaš əľə.

229.

M.M. ♩ = 120

ti · äťäm don ti äβämən utə ťeťäštə mən̈ əlam.

nəl oχoləštə ik oχolžə ik oχolžə ⁽ᵊ⁾žä(l) lin. ti

⁽ᵊ⁾zäm don jeŋgämən utə šoľaštə mən̈ əlam. ti

⁽ᵊ⁾zäm don, ti jeŋgämən utə šoľaštə mən̈ əlam.

230.

M. M. ♩ = 120

šapke - ləštäš βə̂l'γə̂žeš, βə̂l'γə̂žeš, šapke - ləštäš

βə̂l'γə̂žeš, βə̂l'γə̂žeš, mänmän jäŋna jə̂lγə̂žeš βäl,

aγeš βäl, sedən don-ok tokə̂naž-at kiäšəžə ak li.

Matwejev Andrijan.

231. (Festlied).

M. M. 𝅗𝅥 = 96

232. (Hochzeitslied).

M. M. 𝅗𝅥 = 96

233. (Lied der Verwandten bei Einberufung des Rekruten).

M. M. ♩. = 78

Tscheremissische Gesänge.

Transkription und Übersetzung ins Ungarische von **Dr. Ödön Beke**,
Übersetzung der Texte aus dem Ungarischen ins Deutsche
von **Dr. Christine Rohr.**

Kuzminich Michajlov.

(*Jadǝkplak*, Gouv. *Wjatka*, Kreis *Uržum.*)

1.	1.
jumǝn kükü atšam ulo;	Az atyám isten kakukja,
kükü-šulδǝr aβam ulo;	Az anyám a kakuk szárnya.
jumǝn βarseŋge izam ulo;	A bátyám isten fecskéje,
βarseŋge-šulδǝr jǝŋgam ulo;	Az ángyom a fecske szárnya.
keŋež-lǝβe šolʼǝm ulo;	Az öcsém nyári lepke,
lǝβe-šulδǝr šüžarem ulo;	A hugom a lepke szárnya.
keŋež-saska ške ulδalam,	Magam nyári gyümölcs vagyok,
saska peleδǝšem ukaleš.	[De nekem] nincs virágom.
2.	2.
jumǝn kükü atšam koδǝlδaleš;	Atyám, isten kakukja, itt marad,
kükü šulδǝr aβam koδǝlδaleš;	Anyám, a kakuk szárnya, itt marad,

---

1.

Mein Vater ist Gottes Kuckuck,
Meine Mutter ist der Kuckucksflügel.
Mein Bruder[1] ist Gottes Schwalbe,
Meine Schwägerin[2] ist der Schwalbenflügel.
Mein Bruder[3] ist des Sommers Schmetterling,
Meine Schwester[4] ist der Schmetterlingsflügel.
Ich selbst bin die Sommerfrucht,
[Doch habe ich] keine Blüte.

2.

Mein Vater, Gottes Kuckuck, bleibt hier,
Meine Mutter, der Kuckucksflügel, bleibt hier,

---

[1] Der ältere Bruder. [2] Bedeutet an anderen Stellen auch Geliebte.
[3] Der jüngere Bruder. [4] Die jüngere Schwester.

jumə̂n βarseŋge izam koδə̂lδaleš;	Bátyám, isten fecskéje, itt marad,
βarseŋge šulδə̂r jə̂ŋgam koδə̂lδaleš;	Ángyom, a fecske szárnya, itt marad,
keŋež lə̂βe šoľə̂m koδəlδaleš;	Öcsém, a nyári lepke, itt marad,
lə̂βe šulδə̂r šüžarem koδəlδaleš;	Hugom, a lepke szárnya, itt marad,
keŋež saska ške kajalam,	Én, a nyári gyümölcs, elmegyek,
saska peleδə̂šem koδə̂lδaleš.	A virágom itt marad.
3.	3.
ija-rija šüβə̂retəm šoktaltem-gə̂n, oγə̂m-gə̂n;	*Ija-rija*, a dudát fújom-e vagy sem?
tüp-tüp tümə̂retə̂m peraltem-gə̂n, oγə̂m-gə̂n;	Bum-bum, a dobot verem-e vagy sem?
jaδə̂kplakə̂n βatə̂štə̂m tarβaltem-gə̂n, oγə̂m-gə̂n;	A *jaδə̂kplak*-i asszonyok [szivét] megmozditom-e vagy sem?
jaδə̂kplakə̂n üδə̂rə̂štə̂m saβə̂remgə̂n, oγə̂m-gə̂n.	A *jaδə̂kplak*-i leányok [szivét magam felé] hajlitom-e vagy sem?

Mein Bruder[1], Gottes Schwalbe, bleibt hier,
Meine Schwägerin[2], der Schwalbenflügel, bleibt hier,
Mein Bruder[3], des Sommers Schmetterling, bleibt hier,
Meine Schwester[4], der Schmetterlingsflügel, bleibt hier,
Ich, die Sommerfrucht, gehe fort,
Meine Blüte bleibt hier.

3.

Ija-rija, blase ich die Sackpfeife oder nicht?
Tüp tüp schlage ich die Trommel oder nicht?
Bewege ich die Frauen aus *Jaδə̂kplak* oder nicht?
Wende ich mir die Mädchen aus *Jaδə̂kplak* zu oder nicht?

---

[1] Der ältere Bruder. [2] Bedeutet an anderen Stellen auch Geliebte.
[3] Der jüngere Bruder. [4] Die jüngere Schwester.

4.

julet koj[a]-at puraľəm;
əŋgat saj-at šoγaľəm

tur[a]-at saj-at ďülδaľəm [oder *ďülδəšəm*];
oj jəŋgaž-at jəŋgaž-at
ənde koδəlδalat, koδəlδalat.

5.

kükšün, kükšün kurəket βaťšən
užar poβoskat βolaleš;
užar poβoskan šeŋgeťšənže
porsən mundərat βolaleš;
porsən mundəra poťšešəže
ši šeryašet βolaleš;
ši šeryaš poťšešəže
ťšeβer jəŋgat βolaleš.

4.

Tűz látszott, hát beléptem,
Az ángy szép, hát megálltam,
A sör jó, hát iszogattam.

Oh ángyom, ángyom,
Most itt maradsz, itt maradsz.

5.

A magas, a magas hegyről
Zöld povoszka jön le.
A zöld povoszka mögött
Selyem gombolyag gurul le.
A selyem gombolyag mögött
Ezüst gyürü gurul le,
Az ezüst gyürü mögött
Szép ángy jön le.

4.

Feuer hat geleuchtet, also trat ich ein,
Die Geliebte ist schön, also blieb ich stehen,
Bier ist gesund, also trank ich es aus,
O meine Geliebte, meine Geliebte,
Jetzt bleibst du hier, bleibst du hier.

5.

Vom hohen, hohen Berge
Kommt eine grüne ‚*povoska*‘[1] herab.
Hinter der grünen *povoska*
Rollt ein Seidenknäuel herab.
Hinter dem Seidenknäuel
Rollt ein Silberring herab.
Hinter dem Silberring
Kommt eine schöne Geliebte herab.

---

[1] Gedeckter Wagen oder Schlitten, russ. повозка.

6.	6.
tali-tali-tatali, *tatali kemem joləštem,* *ši šerγašem parńaštem,* *toj šüβ̑ərem kiδ̑əštem,* *oš motorem t́šonəštem,* *šem motorem šüməštem,* *iktəžəm kurəmlan-at om kuδaltal.*	*Tali-tali-tatali,* *tatali* csizmám lábamon, Ezüst gyűrüm újjamon, Sárgaréz dudasipom kezemben, Szőke szépem lelkemben, Fekete szépem szivemben, Egyiket sem hagyom el soha életemben.

7.	7.
oləket βošt-at tolδal'əm, *šuδet šərkam koltaleš.* *uržat βošt-at tolδal'əm,* *uržat šərkam koltaleš.* *škenan jaləšket tolδalal puršəm-at* [od. *pural'əm-at*] *nalšaš üδeržö βut́šalal šoγaleš kapka ońd́žəlno.*	A réten át jöttem, A fű [már] virágzik. A rozson át jöttem, A rozs [már] virágzik. A falunkba jöttem, A jövendőbelim [már] vár a kapu előtt.

6.

Tali-tali-tatali,
Meine *Tatali*-Stiefel an meinen Füßen,
Mein Silberring an meinem Finger,
Meine Messingpfeife in meiner Hand,
Meine blonde Schöne in meiner Seele,
Meine schwarze Schöne in meinem Herzen,
Keine [von beiden] verlasse ich je in meinem Leben.

7.

Ich bin durch die Wiese gekommen,
Das Gras blüht [bereits],
Ich bin durch den Roggen gekommen,
Der Roggen blüht [bereits].
Ich bin in unser Dorf gekommen,
Meine Zukünftige wartet schon vor dem Tor.

8.

oj aťšejem, aťšejem,
ənde nömnam tulukeš kuδaltal koδəšta.
ənde nəlδe paŕamet šulδaľən
ənde sajən ďülδen koťškən kai̯[*al*]*za* [od. *kaje*]!

9.

oš βüt ošmam βüt naľən,
šem βüt ošma kukšueš koδən.
nömnan taŋəm jəŋ nalδaľən.
nalδaľən-gən nalδalən,
ešej-at šopašna uľə-γən βele.

10.

raš-ak raš-ak raš βülem ulo,
raš-ak raš-ak raš βatem ulo.

8.

Oh atyám, atyám,
immár bennünket árvaságban hagytatok.
Immár megérkezett halotti emlékünneped [napja],
Immár menj, jól evén-iván!

9.

A fehér víz homokját víz árasztotta el,
A fekete víz homokja szárazon maradt.
A mi kedvesünket más vette el.
Ha elvette, [hát] elvette,
Van még lány elég.

10.

Barna, barna, barna kancám van,
Barna, barna, barna feleségem van.

8.

O mein Vater, mein Vater,
Nunmehr habt Ihr uns verwaist [zurück]gelassen,
Nunmehr ist der Tag deines Toten-Erinnerungsfestes gekommen,
Gehe nunmehr, nachdem du gut gegessen, getrunken hast.

9.

Den Sand des weißen Wassers hat Wasser überflutet,
Der Sand des schwarzen Wassers ist trocken geblieben.
Unsere Geliebte hat ein anderer geheiratet.
Wenn er sie geheiratet hat, [nun so] hat er sie geheiratet,
Es gibt noch Mädchen genug.

10.

Ich habe eine braune, braune, braune Stute,
Ich habe eine braune, braune, braune Frau.

šińďźalδen kajalmem oγə̂l-mo?	Nem megyek-e [vele kocsira] ülve,
pə̂rľa šińďźalδen koťšmem oγə̂l-mo?	nem eszem-e vele [egy asztalhoz] ülve?
11./12.	11./12.
indeš iịaš alalšažə̂m	Kilenc éves herélt lovat
ində̂ral ində̂ral tolδalna.	gyötörve, gyötörve jöttünk.
kandaš iịaš alalšažə̂m	Nyolc éves herélt lovat
kandaral, kandaral tolδalna.	pihentetve, pihentetve jöttünk.
šə̂m iịaš alalšažə̂m	Hét éves herélt lovat
šə̂matal šə̂matal tolδalna	cirógatva, cirógatva jöttünk.
βasli üδə̂r oβδaťšižə̂m	Vaszili leányát, Ovdatyiját
šə̂matal šə̂matal naŋgajalna.	cirógatva, cirógatva elvittük.
13.	13.
kandaš püịan ter toleš,	Nyolc bordáju szán jön,
üδə̂r-šamə̂ɒ'lan tomaša toleš,	a leányoknak tréfa jön,
βatə̂-šamə̂ɒ'lan pańam toleš.	az asszonyoknak ünnep jön.
ťšə̂li-βuli kombə̂že	*ťšə̂li-βuli* kacsa

Gehe ich denn nicht [mit ihr auf einen Wagen] mich setzend?
Esse ich denn nicht mit ihr zusammen [zum Tische] mich setzend?

11./12.

Einen neunjährigen Wallach
Quälend, quälend sind wir gekommen.
Einen achtjährigen Wallach
Schonend, schonend sind wir gekommen.
Einen siebenjährigen Wallach
Streichelnd, streichelnd sind wir gekommen.
Ovdatyi, die Tochter des Vasili
Haben wir streichelnd, streichelnd weggetragen.

13.

Es kommt ein achtrippiger Schlitten,
Für die Mädchen kommt ein Spaß,
Für die Frauen kommt ein Fest.
ťšə̂li-βuli Enten

βüt potšešet kajaleš.
tšə̑li-βuli kojə̑lδaleš,
jum[*o*] *βolγə̑žmašet oγə̑l-mo?*

14.

ai̯δa taŋem taŋ toškalna

tumo tešten tuγə̑lδə̑meške!

ai̯δa taŋem taŋ ońďžalna

šara šińďža šarlə̑meške!

15.

kükšün, kükšün kurə̑ket βalan
latkok uγə̑lan klatə̑m tšumaľə̑m,

latkok βaštar kaštam pə̑štaľə̑m,

latkok küküjet taŋ muralteš
[od. *muraltaľe*].

uszkál a vizen.
tšə̑li-βuli fehérlik,
nem-e a hajnal világossága?

14.

Nosza, kedvesem, egyszere lépjünk,
amig csak el nem törik a tölgyfabunkó!
Nosza, kedvesem, egyszerre nézzünk [egymás szemébe],
míg csak nem káprázik barna szemünk!

15.

A magas, a magas hegytetőn
tizenkétszögletű kamrát ácsoltam,
tizenkét jávorfagerendát tettem rá,
tizenkét kakuk egyszerre énekel.

Schwimmen dem Wasser entlang.
t'šə̑li-βuli es leuchtet weiß,
Ist es nicht das Licht der Dämmerung?

14.

Nun, meine Liebe, laß uns gleichzeitig schreiten.
So lange bis die Eichenkeule bricht.
Nun, meine Liebe, schauen wir gleichzeitig [einander in die Augen].
Bis unsere braunen Augen geblendet sind.

15.

Auf dem hohen, hohen Berggipfel
Habe ich eine zwölfeckige Kammer gezimmert,
Ich habe zwölf Balken aus Ahornholz darauf gelegt,
Zwölf Kuckucke singen gleichzeitig.

latkok kükün taŋ [od. *taŋ-at*] *muraltə̑mə̑ž γoδə̑m*
kuγə̑žan ťšonž-at [od. *ťšonet-at*] *tarβanaľe.*
kuγə̑žan ťšonže tarβanə̑mə̑ž γoδə̑m
nömnan ťšonž-at [od. *ťšonet-at*] *tarβanaľe.*
nömnan ťšonže tarβanə̑mə̑ž γoδə̑m
aťšažə̑n aβažə̑n-at ťšonže [od. *ťšonž-at*] *tarβanaľe.*
[*tarβanen-gə̑nat, nə̑-mam-at štalaš* oɢ *lilδal*].

16.

kok kiδə̑štem kok kit-šolem
rüzalal oškə̑lmem oγə̑l-mo?
lu parńaštem lu šerγašem
luγə̑lδal pumem oγə̑l-mo?

17./18.

kue-βujet šə̑ńďžə̑ret
šə̑ńďžə̑rγalə̑n-gə̑n, uke-γə̑n?

A tizenkét kakuk énekére
a király lelke is megrezdült.
A király lelke megmozdultára
a mi szivünk is megrezdült.
A mi szivünk megmozdultára
atyánk-anyánk szive is megrezdült.
[Hát ha megmozdult, nem lehet semmit sem tenni.]

16.

Két kezemen két karperecem,
mikor járok, nem rázom-e?
Tiz újjamon tiz gyűrűm,
nem húzom-e le és nem adom-e oda?

17./18.

A nyirfa csúcsán a barka
kifejlődött-e [már] vagy sem?

Auf den Gesang der zwölf Kuckucke hin
Erbebte auch die Seele des Königs.
Auf die Bewegung der Seele des Königs
Erbebte auch unser Herz.
Auf die Bewegung unseres Herzen
Erbebte auch das Herz unseres Vaters, unserer Mutter.
[Nun, wenn es sich bewegt hat, kann man gar nichts tun.]

16.

Meine beiden Armbänder an meinen beiden Händen,
Schüttle ich sie nicht, wenn ich gehe?
An meinen zehn Finger sind meine zehn Ringe,
Nehme ich sie nicht herunter und gebe ich sie nicht her?

17./18.

Haben sich die Kätzchen im Wipfel der Birke
[Schon] entwickelt oder [noch] nicht?

arama-βujet ši oksat
ojəʙlalə̂n-gə̂n, uke-γə̂n?

arama jə̂malan pokšəm βozə̂n,
pokšə̂m βalan šoptə̂r kün.
šoptə̂r šińd́žan taŋem ə̂ľe,

šonaleš-kə̂n, uke-γə̂n?

A fűzfa tetején a levél
megkapta-e [már] ezüst szinét vagy sem?
A fűzfa alatt dér esett,
a déren a ribiszke megérett.
[Fekete-]ribiszke szemű kedvesem volt,
gondol-e rám vagy sem?

19.

toškaltə̂š-mutšaš joškar aγə̂tan^d^že
soβok-ak pel-ak šülə̂m joδə̂lδa[leš].
βüta köryö [joškar] alalšaže
put-ak pel-ak šüľə̂m joδə̂ldaleš.
mə̂î̯ž-at sakan-ak pel-ak arakam joδ̣ə̂lδalna.

A lépcső végén a vörös kakas
másfél lapát zabot kér.
Az istállóban a [vörös] herélt ló
másfél pud zabot kér.
Mi is másfél pohár pálinkát kérünk.

20.

ketšə̂n-at puražə̂m šoltem ə̂ľe,
ši korkaž ukaleš.

Főznék mindennap sört,
[de] ezüst kupa nincsen.

Hat das Blatt oben in der Weide
[Schon] seine Silberfarbe bekommen, oder [noch] nicht?
Unter der Weide ist Reif gefallen,
Im Reif ist die Johannesbeere gereift.
Ich habe eine Geliebte [mit schwarzen] Johannesbeeraugen gehabt,
Denkt sie wohl an mich oder nicht?

19.

Unten an der Treppe verlangt (auch: bittet)
Der rote Hahn eineinhalb Schaufeln Hafer.
Im Stall verlangt der [Fuchs-]Wallach
Eineinhalb Pud Hafer.
Auch wir erbitten eineinhalb Glas Branntwein.

20.

Ich hätte jeden Tag Bier gebraut,
[Doch] hab' ich keine Silberschale.

izam ketšən užmem šueš,	Bátyámat mindennap szeretném látni,
šem tšoδraže [oder *kožlaže*] *aβrate.*	de a fekete erdő eltakarta.
21.	21.
izi-rak, izi-rak šüžarem ulo, *izin, kuγun šüžarem ulo,* *izi-rak, izi-rak βatem ulo.*	Kicsike kis hugom van, fürge kis hugom van, kicsike kis feleségem van.
22.	22.
ala-γušto toβar-dük šoktaleš. *jəšan jəŋ jəšəžlan üšanaleš,*	Valahol fejsze hangja hangzik; családos ember családjában bízik,
jəštəme jəŋ juməlan üšanaleš.	családtalan ember istenben bízik.
23.	23.
βolγəδet, βolγəδet, oka-δulet βolγəδet. *βolγəδet, βolγəδet, ši δulet βolγəδet.*	Fényes, fényes, a paszomány fényes, fényes, fényes, az ezüst paszomány fényes.

Ich würde meinen Bruder[1] gerne täglich sehen,
Doch ist der schwarze Wald dazwischen.

21.

Ich habe eine kleine, kleine Schwester,[2]
Ich habe eine flinke, kleine Schwester,
Ich habe eine kleine, kleine Frau.

22.

Irgendwo tönt der Klang einer Axt,
Der verheiratete Mann vertraut auf seine Familie,
Der Mann ohne Familie vertraut auf Gott.

23.

Glänzend, glänzend, glänzend ist die Borte,
Glänzend, glänzend, glänzend ist die Silberborte.

[1] Der ältere Bruder.
[2] Die jüngere Schwester.

ertaleš, ertaleš, nömnan ümər ertaleš,
koδəlδa, koδəlδa, nömnan taŋže koδəlδaleš.

Elmulik, elmulik, az életünk elmulik,
Itt marad, itt marad, a kedvesünk itt marad.

24.

tšəlδərəm tšəlδərəm šoktaleš,
tšai̯ ďümaš šoktaleš.
tšai̯ šumeškəže ala-γušk-at šu[l-δal]aš lii̯eš.

tšəlδərəm tšəlδərəm hangzik,
tea ivás hangzik.
Míg a tea megfő, valahova el lehet érni.

25.

elnet kožlat kuγu kožlat,
toβar βondəδam tšot kutšalza!

elnet kuruket kuγu kuruket,
alalša βui̯δam tšot kutšalza!

elnet βüδet kuγu βüδet,
βeδra kəlδam tšot kutšalza!

tenese kalək kaγuraka,
uštam akəlδam tšot kutšalza!

Az elnet-i erdő nagy erdő,
a fejszétek nyelét jól fogjátok meg!
Az elnet-i hegy nagy hegy,
herélt lovatok fékjét jól fogjátok meg!
Az elnet-i víz nagy víz,
a vödrötök fogóját jól fogjátok meg!
A mai nép törékeny,
az eszeteket jól szedjétek össze!

Unser Leben geht dahin, geht dahin, geht dahin,
Unsere Geliebte bleibt hier, bleibt hier, bleibt hier.

24.

tšəlδərəm tšəlδərəm ertönt es,
Teetrinken ertönt.
Während der Tee kocht, kann man irgendwohin gelangen.

25.

Der *Elnet*-Wald ist ein großer Wald,
Fasset den Griff der Axt fest!
Der *Elnet*-Berg ist ein großer Berg,
Fasset den Zügel des Wallach fest!
Das *Elnet*-Wasser ist ein großes Wasser,
Fasset den Griff des Eimers fest!
Das heutige Volk ist zerbrechlich,
Nehmet euren Verstand gut zusammen!

26.

üštüβal šoβə̑t́šet peš lopka-δa
šińd́žə̑lδen kot́škašet peš jösö.

nömnan šot́ššə̑n-at peš mün-
dürnö-δa
šińd́žə̑lδen βut́šalaš peš jösö.

27.

er-γet́šə̑že leγə̑lδaleš,
šör$^{D'}$ńö-γai̯ leγə̑lδaleš.

kas-ket́šə̑že βolaleš,
ši-γaje βolaleš.

nömnan ümə̑rna ertaleš.
porsə̑n jarə̑m-gai̯ ertaleš,
joγə̑šə̑ βüt-kai̯ joγalna-δa ka-
jalna.

26.

Az asztalteritő igen széles,
[az asztalhoz] ülve nagyon bajos
az evés.
A mi gyermekünk igen messze
van,
s [az asztalhoz] ülve nagyon
nehéz [a rája] várás.

27.

A reggeli nap fölkel,
mint az arany olyan, [mikor]
fölkel.
Az esti nap lenyugszik,
mint az ezüst olyan, [mikor]
lenyugszik.
Az életünk elmúlik,
mint a selyemszál, [úgy] fogy el.
Mint a folyó viz, [úgy] folyunk
és megyünk [az élet vége felé].

26.

Das Tischtuch ist sehr breit,
[Beim Tische] sitzend ist das Essen sehr schwierig.
Unser Kind ist sehr weit [entfernt],
Und [beim Tische] sitzend ist es sehr schwierig darauf zu warten.

27.

Die Morgensonne geht auf,
Wie Gold [so] geht sie auf.
Die Abendsonne geht unter,
Wie Silber [so] geht sie unter.
Unser Leben geht dahin,
Wie der Seidenfaden, [so] nimmt es ab.
Wie fließendes Wasser, [so] fließen wir
Und gehen wir [gegen das Ende des Lebens].

28.

oɢna türštö šińd́źə̑mem-goδə̑m
türľö kaǰə̑kš-at ertalal kajaľe.

šem šə̑žə̑-ɣaj-ak nömnan ümə̑rn-at [od. *ümə̑rź-at*]
ertalal [od. *ertalen*] *kajaleš.*

28.

[Mikor] az ablaknál ültem,
mindenféle madár vonult el [éppen].
Mint a sötét ősz, [úgy] múlik el a mi életünk is.

29.

arama pə̑t́śkemeš
sorta tulə̑m t́šüktalê̑n-at oɣeš šu.

sorta mut́śašeš sortam šujaš lii̯eš,
ümə̑r mut́śašeš ümərə̑m šujaš oɢ li.

29.

A füzes sötétjében
gyertyavilágot gyujtani nem lehet.
A gyertya végét meg lehet toldani
[másik] gyertyával,
[de] az élet végét nem lehet
megtoldani [másik] élettel.

30.

šüpšə̑k šüška, šoneδa-mo,

küкü mur^{ə}maš oɣə̑l-mo?

30.

[Nem azt] gondoljátok-e, hogy a fülemüle énekel?
S nem-e [csak] a kakuk éneke?

28.

Ich bin beim Fenster gesessen,
Verschiedene Arten von Vögeln zogen vorüber.
Wie der dunkle Herbst, [so] geht unser Leben dahin

29.

Im dunklen Weidenwald kann man
kein Kerzenlicht anzünden.
Das Ende der Kerze kann man verlängern
mit [einer anderen] Kerze,
[Doch] das Ende des Lebens kann man
nicht mit [einem andern] Leben verlängern.

30.

Die Nachtigall singt, glaubt ihr [das nicht]?
Und ist es nicht [nur] der Gesang des Kuckuck?

ket'śe erta, šoneδa-mo,	[Nem azt] gondoljátok-e hogy a nap múlik el?
ümə̑r erta, oγə̑l-mo?	S nem az élet múlik-e el?
31.	31.
pört-öńdž́ə̑l ońdž́ə̑lno kuγu lumeδə̑m	A tornác előtt a nagy havat
kualal kaj[al]aš mə̑je tolə̑n ulna.	elhányni jöttünk, s [aztán] elmegyünk.
užar šoŋan šož puražə̑m	zöld habú árpasört
ďülδal kajaš mə̑je tolə̑n ulna.	inni jöttünk, s [aztán] elmegyünk.
	[Eladó lányt elvinni jöttünk.]
32.	32.
šörᴅ'ńö türan kniškaškə̑že	Arany szélű könyvbe [írni]
ši pə̑štə̑let kə̑lδaleš.	ezüst [lúd]toll kell.
šörᴅ'ńö δet'ś-at saje, ši δet'ś-at saje	Aranynál is jobb, ezüstnél is jobb
izamə̑n ulδaleš ik mutš̨-at.	[ha] van bátyámnak egy [jó] szava.

Der Tag geht dahin, glaubt ihr das nicht?
Und geht nicht auch das Leben dahin?

31.

Vor dem Hausflur den vielen Schnee
Wegzuschaufeln sind wir gekommen, und gehen dann fort.
Grün schäumendes Gerstenbier
Zu trinken sind wir gekommen, und gehen dann fort.
[Ein heiratsfähiges Mädchen wegzuführen sind wir gekommen.]

32.

[Um] in ein Buch mit Goldrand zu schreiben,
Braucht man eine silberne [Gänse]feder.
Besser wie Gold, besser wie Silber
Ist ein [gutes] Wort von meinem Bruder.

33.

muraltal koltaľəm oŋgə̑r-γaje.

šüškalten [od. *-tal*] *koltə̑šəm* [od. *-taľə̑m*] *βaštar-lə̑štaš kaje.*
kaβan-gaje kapem ulo.

33.

Úgy énekeltem, mint a harang[szó],
Úgy fütyöltem, mint[ha] a jávorfa levelé[velfütyölnék],
Testem akkora, mint egy boglya.

34.

kə̑lδə̑n-gə̑lδə̑n küsleže,
kukšu kožə̑n oŋaže,
βii̯aš kuen paškarže,

jorγa šorə̑kə̑n šolə̑že.
motorə̑n parńaže
šoktalta-γə̑nat, kelšaleš.

34.

Kə̑lδə̑n-gə̑lδə̑n, a guszli,
száraz fenyőből való a deszkája,
egyenes nyirfából való a húrcsavar,
fürge birka bé, léből [a húrja].
Ha szép [lánynak] az újja
játszik [rajta], tetszik [is].

35.

ozan olat toi̯ kapkat,
toi̯ tümə̑r peraltə̑δei̯-at ok pot'šə̑lt.

35.

Kazán város sárgaréz kapuja
sárgarézdob verése nélkül nem nyílik meg.

33.

Ich sang wie der Klang der Glocke.
Ich pfiff wie mit dem Blatt des Ahornbaumes.
Mein Körper ist so groß wie ein [Heu]schober.

34.

Kə̑lδə̑n-gə̑lδə̑n, Guslica,
Aus trockener Fichte ist ihr Brett,
Aus gerader Birke die Saitenschraube,
Aus dem Darm eines flinken Schafes ihre Saite.
Wenn der Finger eines schönen [Mädchens darauf] spielt, so gefällt es mir.

35.

Das Messingtor der Stadt Kasan,
Öffnet sich nicht, ohne daß man die Messingtrommel schlägt.

jaδə̂kplaket spajet,
nömnan lektei̯-at ok sörasal.

jaδə̂kplak szép [falu],
[de] ha mi nem megyünk [az utcára], nem lesz szép.

36.

izirak-at kapan joškar alalšam
porsə̂n jarᵊmeš βozə̂lδen pör-δal[al]eš.
porsə̂n [jarə̂m] gaje
nömnan ümə̂rž-at ertalal[en] kajaleš.

36.

Apró termetű vörös [herélt] lovam
selyem szálon fekve hentereg.
Miként a selyem[szál],
elmúlik a mi életünk is.

37.

jə̂δalem pə̂talaš ᵊžalk[e] oγə̂l-δa
kandraže koδeš, peš ᵊžalke.
ə̂śkeže kajem, ᵊžalk[e] omə̂l-δa
jə̂šejem koδeš, peš ə̂žalke.

37.

Bocskorom tönkremegy, nem kár [érte]
madzagja megmarad, az nagy kár.
Magam elmegyek, nem kár [értem],
családom itt marad, az nagy kár.

---

jaδə̂kplak ist schön,
Doch wenn wir nicht [auf die Gasse] gehen, wird es nicht schön sein.

36.

Mein kleiner roter Wallach
Wälzt sich, auf einem Seidenfaden liegend.
Wie der Seiden[faden]
So geht auch unser Leben dahin.

37.

Mein Bastschuh geht zugrunde, es ist nicht schade [um ihn],
Seine Schnur bleibt erhalten, das ist sehr schade.
Ich selbst gehe weg, es ist nicht schade um mich,
Meine Familie bleibt hier, das ist sehr schade.

38.

rəβəž-upšem βujəštem,
joškar potam kəδalnem,
oš motorem ońdžəlnem,
šem motorem šeŋgelnem,
ošəžəm ońdžalam: ošəže səra,

šeməžəm ońdžalam: šeməže səra.

39.

kü olaᴅlan kü šerγe,
pu olaᴅlan pu šerγe.
atšalan aβalan iγəže šerγe,

kuγəžalan βui̯ šerγe.

40.

joškar užγam üβalnem-da
šem šaraβarem pulβui̯štem.

38.

Rókaprém süvegem fejemen,
piros övem derekamon.
Szőke szépem ölemben,
fekete szépem mögöttem.
Ha a szőkére nézek: a szőke haragszik,
ha a feketére nézek: a fekete haragszik.

39.

Kővárosnak a kő drága,
favárosnak a fa drága.
Atyának, anyának a gyermeke drága,
a királynak a [katona] feje drága.

40.

Piros subám van rajtam,
fekete nadrágom a térdemen,

38.

Meine Fuchspelzmütze [ist] am Kopf,
Mein roter Gürtel um den Leib.
Meine blonde Schöne auf dem Schoß,
Meine schwarze Schöne hinter mir.
Wenn ich auf die Blonde schaue, ist die Blonde böse,
Wenn ich auf die Schwarze schaue, ist die Schwarze böse.

39.

[Einer] Steinstadt ist der Stein teuer,
[Einer] Holzstadt ist das Holz teuer.
[Dem] Vater, [der] Mutter ist ihr Kind teuer,
Dem Kaiser ist der Kopf [des Soldaten] teuer.

40.

Ich habe einen roten Pelz [an],
Eine schwarze Hose am Knie.

oi taŋem-šamət'šem-da	hej társaim,
aiδa dülδen koltena!	nosza iddogáljunk!
41.	41.
izi βütšö joγaleš,	A kis folyó folydogál,
jəlδərəm-jəlδərəm joγaleš,	*jəlδərəm-jəlδərəm* folydogál,
kuγu βüδəšket miialal ušnaleš.	nagy folyóval egyesül.
kuγu βütšö joγaleš,	A nagy folyó folyik,
ləkən-lukən joγaleš,	zegzugosan folyik,
lukšo jəδa arama kuškəlδen.	minden kanyarulatban fűzfa nőtt.
42.	42.
izarńan miaʳəm eŋəž poγaš,	Csütörtökön mentem málnát szedni,
kuγarńan əštal'əm eŋəž-koγəl'əm.	pénteken csináltam málna-pástétomot,
aiδa taŋem-šamət'šem kot'škəl-δ[al]en koltena!	nosza társaim, együk meg!
43.	43.
kükšün. kükšün kurəket βake	A magas, a magas hegyre
küzalal'ən šoγal'əm-at	fölmentem s [ott] megálltam,

Hei, meine Gefährten,
Nun laßt uns trinken.

41.

Der kleine Fluß fließt dahin,
jəlδərəm-jəlδərəm er fließt dahin,
Er vereinigt sich mit dem großen Fluß.
Der große Fluß fließt,
Er fließt im Zickzack,
In jeder Krümmung ist ein Weidenbaum gewachsen.

42.

Donnerstag bin ich gegangen, um Himbeeren zu pflücken,
Freitag habe ich eine Himbeerpastete gemacht,
Nun meine Gefährten, laßt sie uns aufessen!

43.

Ich bin auf den hohen, hohen Berg
hinaufgegangen und [dort] stehen geblieben;

marδež βaštareš šoγal'əm,
šot'šem-šamə̑t'šem nö-γ-at šə̑š
kət'škə̑ral.

[épen] a széllel szemben álltam,
gyermekeim közül senki sem
kiáltott [nekem].

44.

šuket kornetə̑m koštə̑lδal'əm-at
kornə̑n purə̑žə̑m šə̑m užə̑lδal.
šuk-at kalə̑ketə̑m užə̑lδal'ə̑m-at
kalə̑kə̑n purə̑žə̑m šə̑m užə̑lδal.
šuk-at roδetə̑m kut'šal'ə̑m-at
roδə̑n purə̑žə̑m šə̑m užə̑lδal.
šuk-at jə̑šetə̑m kut'šal'ə̑m-at
jə̑šə̑n purə̑žə̑m šə̑m užə̑lδal.

Sok utat megjártam,
de jó utat nem láttam.
Sok népet láttam,
de jó népet nem láttam.
Sok rokonom volt,
de jó rokont nem láttam.
Nagy családom volt,
de jó családot nem láttam.

45.

püi̯a püi̯aš moštə̑δə̑mo
kukšu koremeš[et] püi̯aleš.
pet'še pet'šaš moštə̑δə̑mo
kornə̑lan toreš pet'šaleš.

Aki nem tud [malom]gátat
építeni,
száraz völgybe építi a gátat.
Aki nem tud kerítést csinálni,
az úttal keresztbe csinálja a
kerítést.

Ich bin [gerade] gegen den Wind gestanden,
Von meinen Kindern hat [mir] keines gerufen.

44.

Ich habe viele Wege begangen,
Doch einen guten Weg habe ich nicht gesehen.
Ich habe viele Völker gesehen,
Doch ein gutes Volk habe ich nicht gesehen.
Ich habe viele Verwandte gehabt,
Doch einen guten Verwandten habe ich nicht gesehen.
Ich habe eine große Familie gehabt,
Doch eine gute Familie habe ich nicht gesehen.

45.

Wer es nicht versteht, einen [Mühlen]-Damm zu bauen.
Baut den Damm in ein trockenes Tal.
Wer es nicht versteht, einen Zaun zu machen,
Macht den Zaun quer über die Straße.

jəŋga kuťšen [od. *kuťšaš*] *moš-təδəmo*	Aki nem tud szeretőt fogni,
müškəran βatəm kuťšaleš.	Terhes asszonyt fog [szeretőül].
46.	46.
rəβəž upšetəm uryalalam əľe-yən	Ha rókaprémes sapkát varrtam volna,
sömari-βatən dene kajalam əľe.	a női násznéppel elmentem volna.
rəβəž upšetəm uryalal[ə]*n oməl-δa*	Rókaprémes sapkát nem varrtam,
sömari-βatən dene kajalən oməl.	[hát] nem mentem el a női násznéppel.
47.	47.
βürzəm olažəm aβraľe.	Urzsum városát eltakarta,
šem ťšaŋaže aβraľe.	fekete csóka borította el.
nömnan taŋəm jəŋ nalδalən.	A mi kedvesünket más vette el,
nalδalən-gən, nalδalən,	ha elvette, hát elvette,
ešeįat šopašna ulə-yən βele,	van még [leány] elég.
ešeį-at šopašna ulə-yən βele.	

Wer es nicht versteht, sich eine Geliebte zu fangen,
Fängt sich eine schwangere Frau [als Geliebte].

46.

Wenn ich eine Fuchspelzmütze genäht hätte,
Wäre ich mit den Hochzeitsgästen gegangen.
Ich habe keine Fuchspelzmütze genäht,
[Also] bin ich nicht mit den Hochzeitsgästen gegangen.

47.

[Es] hat die Stadt *Uržum* verdeckt,
Schwarze Dohlen haben sie verdeckt.
Unsere Geliebte hat ein anderer geheiratet,
Wenn er sie geheiratet hat, nun so hat er sie geheiratet,
Es gibt noch [Mädchen] genug.

48.

šəmlə̑-šə̑m kuδəran tuβəretə̑m ə̑štaľə̑m,
kok tamgan šoβə̑retə̑m ə̑štaľə̑m,

t́šii̯alal košmem oγə̑l-mo?

49.

kür^{D}ńö šüδəran karandasə̑že
βürzə̑m apšatet kə̑lδaleš.
kür^{D}ńö šüδə̑ran poβoskažə̑m
ozan apšatet kə̑lδaleš.

50.

olma-pakt́ša mörö-pakt́ša oγeš li.
ik ümə̑rna kok ümə̑r oγeš li.

48.

Hetvenhét vízfolyásos inget varrtam,
két pöttyös vászonkabátot varrtam,
nem veszem-e föl és nem járok-e benne?

49.

Vastengelyű tarantászhoz
urzsumi kovács kell;
ezüsttengelyű povoszkához
kazáni kovács kell.

50.

Az almás kert nem lesz epres kert,
Egy életünk nem lesz két élet.

48.

Ich habe ein siebenundsiebzigfach gesticktes[1] Hemd genäht,
Ich habe zwei getüpfelte Leinenröcke genäht,
Ziehe ich [sie] nicht an und gehe ich nicht in ihnen?

49.

Zu einem *Tarantas*[2] mit Eisenachse
Braucht man einen Schmied aus *Uržum.*
Zu einer *Povoska*[3] mit Silberachse
Braucht man einen Schmied aus *Kasan.*

50.

Der Apfelgarten wird kein Erdbeergarten,
Unser einziges Leben wird nicht [zu] zwei Leben.

---

[1] Ein guirlandenartiges, aus Wellenlinien bestehendes Motiv.
[2] Reisewagen, russ. тарантасъ.
[3] Gedeckter Wagen oder Schlitten, russ. повозка.

51.

šošəm šueš, olə̂kšəm βüt nal-[δal]eš.
marδež pualeš, kož βujetə̂m tarβaltaleš.

51.

A tavasz közeledik, a rétet víz árasztja el.
A szél fúj, a fenyő csúcsát lengeti.

52.

šošəm šueš, šüpšə̂k šüška

tə̂γə̂δe lomber koklašte.
nömnan βujna rodə̂-šot'šəš [od. *r.-polkə̂*, od. *r.-šamə̂t'š*] *koklašte.*

52.

A tavasz közeledik, a fülemüle énekel
a fiatal zelniceliget közepén,
mi mindig a rokonok közt vagyunk.

53.

t'šondai̯-βundai̯ šüpšəkšəm
šüškaltem-gə̂n, oγə̂m-gə̂n?
kormə̂ž-γörγü lə̂štašəžə̂m
šüškaltem-gə̂n, oγə̂m-gə̂n?
pot'šiŋga βatə̂-šamə̂t'šə̂štəm
tarβaltem-gə̂n oγə̂m-gə̂n!

53.

t'šondai̯-βundai̯ a síppal
sípolok-e vagy sem?
Egy marokra való levéllel
sípolok-e vagy sem?
Pot'šiŋga asszonyainak szivét
megmozgatom-e vagy sem?

51.

Der Frühling nähert sich, das Wasser überflutet die Wiese.
Der Wind bläst, er schwenkt den Wipfel der Tanne.

52.

Der Frühling nähert sich, die Nachtigall singt
Inmitten des jungen Ahlkirschenhaines.
Wir sind immer unter den Verwandten.

53.

t'šondai̯-βundai̯ mit der Pfeife
Pfeife ich oder nicht?
Mit einer Hand voll Blätter
Pfeife ich oder nicht?
Bewege ich das Herz der Frauen
Aus *Pot'šiŋga* oder nicht?

pot'šiŋga[n] üδər-šamət'šəštəm saβərem-gən, oγəm-gən.

Potšiŋga lányainak szivét [magam felé] fordítom-e vagy sem.

54.

uremet βokten kajaľəm,
ši šeryašem jomdaraľəm.
pörjiŋ mun-gən, naɢlaᴅ liže,
üδər mun-gən, alal liže.

Az utcán jártam,
ezüst gyűrűmet elvesztettem.
Ha férfi találja meg, kárára legyen,
ha lány találja meg, javára legyen.

55.

šəmlə-šəm kuδəran tuβəretəm t'šiaľəm-at
šüδö-kolo kuδəran šəmakšetəm upšaľəm-at
šoγalal tüt'škalmem oγəl-mo?

Hetvenhét vízfolyásos inget vettem föl,
százkét vízfolyásos pártát tettem a fejemre,
nem állok-e ki táncolni?

56.

jandau-γaje jalem koδeš.

Falum, [melyen végig lehet látni,] mint az üvegen, itt marad,

---

Wende ich das Herz der Mädchen
Aus *Potšiŋga* mir zu oder nicht?

54.

Ich bin auf der Gasse gegangen,
Ich habe meinen Silberring verloren,
Wenn ihn ein Mann findet, sei es sein Schaden.
Wenn ihn ein Mädchen findet, sei es ihr Vorteil.

55.

Ich habe ein siebenundsiebzigfach gesticktes[1] Hemd angezogen,
Ich habe eine hundertzweifach gestickte[1] Haube aufgesetzt,
Trete ich nicht zum Tanz an?

56.

Mein Dorf, [durch das man sieht] wie durch Glas, bleibt hier,

---

[1] Ein guirlandenartiges, aus Wellenlinien bestehendes Motiv.

pošto-γaje poškəδem koδeš.

nömnan taŋž-at koδəlδaleš.
koδəlδaleš-kən koδəlδaleš,
nəmam-at štalaš oa lilδal.

Szomszédom, [aki jó,] mint a posztó, itt marad.
A kedvesünk is itt marad.
Ha itt marad, hát itt marad,
nem lehet semmit sem tenni.

57.

izi piž-at optaltaleš,
kuγu piž-at optaltaleš.
küšüt'š kai̯še kombəžo
‚kiγok koγok' man kajaleš.
nömnan at'šaž den aβaže
‚iγem-t'šomam' malδaleš.

57.

A kis kutya is ugat,
a nagy kutya is ugat.
A fönt menő lud
gágogva repül.
Atyánk és anyánk
‚kis fiam, kis csikóm', azt mondja.

58.

ai̯δa, taŋem, šoptər poγaš kajalna.
šoptər kot'škən pü šürəmeš,
motor ońd'žen šind'ža šarla.

58.

Nosza kedvesem, menjünk ribiszkét szedni.
A ribiszke evésbe belevásik a fog,
a szép lányt nézve káprázik a szem.

Mein Nachbar, [der gut ist] wie Tuch, bleibt hier.
Unsere Geliebte bleibt auch hier.
Wenn sie hier bleibt, nun so bleibt sie hier,
Man kann gar nichts tun.

57.

Der kleine Hund bellt auch,
Der große Hund bellt auch.
Die oben [vorbei]ziehende Gans
Fliegt schnatternd.
Unser Vater, unsere Mutter sagen:
‚Mein kleiner Sohn, mein kleines Füllen.'

58.

Nun los meine Geliebte, gehen wir Ribisel pflücken,
Vom Ribiselessen wetzen sich die Zähne ab,
Wenn wir das schöne Mädchen sehen, flimmert es uns vor den Augen.

59.

jə̂tə̂n küľaš mə̂ńeržə̂m
šar-šuδo mamə̂keš šaralašə̂že oŋaje.
nümnan taŋže ońdžalašə̂že šörale tšonlan.

59.

Finom lenvásznat
puha fűre jó kiteregetni;

a kedvesünket nézni jól esik a szívnek.

60.

tšonem pešak ojγə̂naleš-ta
tüγet lektə̂n kajaľə̂m.
peš-ak söralə̂n türlö kajə̂kšamə̂tš muraltat.
mə̂j-at kajə̂k murmə̂m koľə̂m-da
sortə̂lδen [od. *-δalə̂n*] *koltə̂šə̂m* [od. *-taľə̂m*].

60.

A szivem nagyon búsul,
hát kimentem járkálni.
Mindenféle madár nagyon szépen énekel.
Hallottam én is a madárdalt,
bizony erre sírva fakadtam.

61.

küküž-at muraltaleš šüγaᴅla kapka ümbalne.
nömnan-at atšana šüγaᴅla βalne kijaleš.

61.

A kakuk a temető kapuján énekel
A mi atyánk a temetőben fekszik.

59.

Feine Flachsleinwand
Auf weiches Gras ausbreiten ist angenehm;
Unsere Geliebte anzusehen, ist unserem Herzen angenehm.

60.

Mein Herz ist sehr traurig,
So bin ich hinaus spazieren gegangen.
Allerhand Vögel singen sehr schön.
Auch ich habe den Vogelgesang gehört,
Darauf habe ich wohl zu weinen begonnen.

61.

Der Kuckuck singt auf dem Tor des Friedhofs,
Unser Vater liegt auf dem Friedhof.

62.

šemən, šemən kojəlδaleš,
kön kural kuδaltəme?
šem aŋa-γaje kojəlδaleš,

nömnan-at atšana šülδalən ki-jaleš.

62.

[Valami] fekete, fekete látszik;
kinek a szántóföldje?
Mint [valami] fekete szántóföld, olyannak látszik,
pedig atyánk fekszik [ott a sírban] rothadva.

63.

atšam kusto? paktšašte.
tšiįalalme βuryemže ketšaltaleš.
pakt'šašte liįeš əľə γən, toleš əľe,

βes sβötəš kajmə-möŋgö mom toleš?

63.

Atyám hol van? A kertben.
Öltő ruhája [a házban] lóg.
Ha a kertben lett volna, megjött volna.
A másvilágra ment, [onnan] hogyan jönne meg.

64.

nömnan uremž-at peš-ak tšaвle [δa]
kaįδəmaš poβoskaž-at kajaleš.

64.

A mi falunk nagyon szép;

Olyan povoszka is jön erre, amely nem szokott erre járni.

62.

[Etwas] Schwarzes, Schwarzes sieht man;
Wessen Acker ist es?
Wie [ein] schwarzer Acker, so sieht es aus,
Jedoch unser Vater liegt [dort im Grabe].

63.

Wo ist mein Vater? Im Garten.
Seine Kleider hängen [im Haus].
Wenn er im Garten gewesen wäre, wäre er zurückgekommen.
Er ist in das Jenseits gegangen, wie sollte er von dort zurückkommen?

64.

Unser Dorf ist sehr schön;
Es kommt auch eine *Povoska*[1] vorüber, die nicht vorüber zu fahren pflegt.

[1] Gedeckter Wagen oder Schlitten, russ. повозка.

nömnan taŋž-at peš-ak 'tšaʙle [δa]
ońdžalδəmaš jəŋž-at ońdžaleš.

A kedvesünk nagyon szép;
olyan ember is megnézi, aki nem szokott a leányokra nézni.

65.

nömnan pasun-at peš sörale,
tšeβerən, t'šeβerən kojəlδa.

nömnan kindəžat küjəlδaleš,
tšeβerən, tšeβerən məi̯žat pərla ilaš šonena.

A szántóföldünk nagyon szép;
[messziről] látszik, hogy [milyen] szép.
A gabonánk érik,
azt gondoljuk, mi is szépen fogunk együtt élni.

66.

nömnan uremže peš-ak lopka-δa
kok imńəm kət'škalal
mii̯alalən tolna
roδə-šamət'š teke.

A mi falunk igen széles;
két lovat befogtunk s eljöttünk rokonainkhoz.

67.

tarai̯ tarai̯ tašlamat,
parak-saŋgat jaklakat,

Piros karton[szinű] akó,
a Venus-halmod síma.

Unsere Geliebte ist sehr schön;
Es sieht sie auch jener Mann an, der nicht auf Mädchen zu schauen pflegt.

65.

Unser Acker ist sehr schön;
[Von weitem] sieht man, [wie] schön er ist.
Unser Getreide reift,
Wir denken, daß wir auch schön zusammenleben werden.

66.

Unser Dorf ist sehr breit,
Wir haben zwei Pferde eingespannt und gehen zu unseren Verwandten.

67.

[Ein] roter Eimer
Dein Venushügel ist glatt.

šiδəβai̯ jəβanlan pumet koδəm sai̯ əľe,	Mikor *siδəβai̯*-i Jánosnak adtál, akkor jó volt,
numal γoštašet peš jösö umaš.	teherben lenni nagyon keserves volt
68.	68.
kətšərik kəťšərik opsaže	Nyikorog, nyikorog az ajtó,
zamokəm jöralta.	szereti a lakatot.
kětšərik kəťšərik kemže	Csikorog, csikorog a csizma,
joletəm jöralta.	szereti a lábat.
69.	69.
alalšam pukšalam əľə-γən,	Ha jól tartottam volna herélt lovamat,
üδər ońdžašet tüŋalalam əľe.	a leánynézést elkezdtem volna.
kür^{D}ńö šüδəran karandasəm nalam əľə-γən,	Ha vastengelyű tarantászt vettem volna,
üδər ońdžašet tüŋalalam əľe.	a leánynézést elkezdtem volna.
joškar tuləpetəm urγalalam əľə-γən,	Ha vörös [szinű] subát varrtam volna,
üδəretəm nalδalam əľe.	feleséget vettem volna.

Wie du dem Johann aus *siδəβai̯* gegeben hast, da war es gut,
Der schwangere Zustand [aber] ist sehr bitter.

68.

Kətšərik-kətšərik, die Tür
Liebt das Schloß.
Kətšərik-kətšərik, der Stiefel
Liebt den Fuß.

69.

Wenn ich meinen Wallach [gut] gefüttert hätte,
Hätte ich die Brautschau begonnen.
Wenn ich einen Reisewagen mit Eisenachse gekauft hätte,
Hätte ich die Brautschau begonnen.
Wenn ich mir einen roten Pelz genäht hätte,
Hätte ich mir eine Frau genommen.

joškar tulə̂petə̂m urγalalə̂n omə̂l-δ̣a
üδə̂retə̂m nalδalə̂n omə̂l.

70.

šə̂m nii̯an jə̂δaletə̂m piδə̂lδa-l̕ə̂m,
nə̂l jolβan ə̂štə̂retə̂m pidə̂lδalə̂n koltal̕ə̂m,
šoγalal tüt́śkalaš oγə̂l-mo?

71.

mari üδə̂r, mari üδə̂r,

tolat, oγə̂t, ə̂ške šińd́žet,
puet, oγə̂t, ə̂ške šińd́žet.
tolat aman ońd́žə̂kem,
ońd́žalat aman šińd́žaškem.

72.

jə̂tə̂n kül̕aš küńd́žə̂lažə̂m šüδə̂-ralaš nele-mo?
pörtə̂ktalə̂n šüδə̂ralaš nele-mo?

Vörös[szinű] subát nem varr-tam,
[hát] feleséget sem vettem.

70.

Hét háncsszíjból [készült] bocs-koromat fölkötöttem.
négy rojtos kapcámat fölcsa-vartam,
nem fogok-e kiállani táncolni?

71.

Cseremisz leány, cseremisz leány,
jössz-e, nem-e, magad tudod,
adsz-e, nem-e, magad tudod.
Bizonyára elém jössz,
bizonyára szemembe nézel.

72.

Szálas lengomolyból fonni ne-héz-e?
Az orsót forgatni nehéz-e?

Ich habe mir keinen roten Pelz genäht,
[Also] habe ich mir auch keine Frau genommen.

70.

Ich habe meine, aus 7 Bastriemen [verfertigten] Schuhe angezogen,
Ich habe meine Fußlappen mit 4 Fransen umgewickelt,
Werde ich nicht zum Tanz antreten?

71.

Tscheremissenmädchen, Tscheremissenmädchen,
Kommst du, oder nicht, du weißt es selbst,
Gibst du, oder nicht, du weißt es selbst.
Sicherlich kommst du mir entgegen,
Sicherlich siehst du mir in die Augen.

72.

Ist es schwer, mit einem Hanffaserknäuel zu spinnen?
Ist es schwer, die Spindel zu drehen?

izamən tolmə̂ž-γoδə̂m
nalaš lektaš nele [od. *jösö*]*-mo?*

Nr. 73 vide Nr. 6.

74.

mə̂je kolem-gə̂nat, om ojγə̂ral.
mə̂jə̂m purtalə̂n šə̂ndalə̂t,
mə̂jə̂n βalanem saska kuškə̂l-
δaleš.

75.

urem pokšel joškar t'šə̂βə̂že
βaraš tśonetə̂m ďülaltara.
βuješ šušo üδə̂ržö
kat'śe t'šonetə̂m ďülaltara.
βuješ šušo kat'šə̂že
kuγužan tšonetə̂m ďülaltara.

76.

kue-βuįšto kok t'šaŋa šińďža.
tuδ-at mužuran ulə̂t.

Ha megjön a bátyám,
fogadására kimenni nehéz-e?

74.

Ha meg is halok, nem búsulok.
Betesznek [a sírba],
síromon virág fog nyilni.

75.

Az utca közepén a vörös tyúk
az ölyv szivét izgatja.
A fölserdült leány
a legény szivét izgatja.
A fölserdült legény
a király szivét izgatja.

76.

A nyirfa tetején két csóka ül,
egy pár a kettő.

Wenn mein Bruder[1] kommt,
ist es schwer, zu seinem Empfang hinauszugehen?

73 fehlt [vide Nr. 6].

74.

Wenn ich sterbe, ich kränke mich nicht,
Man legt mich [in das Grab],
Auf meinem Grabe werden Blumen blühen.

75.

Die rote Henne inmitten der Straße
Regt den Habicht auf.
Das erwachsene Mädchen regt den Burschen auf.
Der erwachsene Bursche regt den Kaiser auf.

76.

Im Wipfel der Birke sitzen zwei Dohlen
Die beiden sind ein Paar.

[1] Der ältere Bruder.

pet'še-meŋg-at mužuran,	A kerítés-oszlop is páros,
nömnan-ak mužuržo ukaleš.	[csak] nekünk nincs párunk.
77.	77.
βüt šən kelγəžəm šińďžalam əľə-γən,	Ha a folyó mélységét ismertem volna,
taγəna pušəšket om šińďžəlδal əľe.	teknőcsónakba nem ültem volna.
iləšəžən neləžəm šińďžalam əľə-γən,	Ha az élet nehézségét ismertem volna,
at'šan det'š, aβan det'š om šo-t'šəlδal əľe.	atyámtól, anyámtól nem születtem volna.
iləšəžən neləžəm šińďžalən oməl-δa	Az élet nehézségét nem ismertem,
at'šan det'š, aβan det'š šot'šəl-δenam.	atyámtól, anyámtól [azért] születtem.
78.	78.
mot'šašet oltaľəm šopke-pum,	Nyárfával fűtöttem be a fürdőházba.
‚šikšən pušən ďülžöľ man.	‚hadd égjen jól', [azt] mondván.
nömnan t'šonžat ďülaleš,	A szivünk ég, nagyon is ég,
šikšən pušən ďülaleš,	nem lehet semmit sem tenni.
nə-mam-at əštalaš ok lilδal.	

Die Pfosten des Zaunes bilden auch ein Paar.
[Nur] wir haben kein Paar.

77.

Wenn ich die Tiefe des Flusses gekannt hätte,
Hätte ich mich nicht in den Trogkahn gesetzt.
Wenn ich die Schwere des Lebens gekannt hätte,
Wäre ich nicht von meinem Vater, meiner Mutter geboren.
Ich habe die Schwere des Lebens nicht gekannt,
[Deshalb] bin ich von meinem Vater, meiner Mutter geboren.

78.

Ich habe mit Pappelholz im Bad eingeheizt,
Damit es gut brennt.
Unser Herz brennt, es brennt sogar sehr,
Man kann gar nichts tun.

79.

tə̑γə̑δe ďüret ďürə̑lδaleš,
šar-šuδetə̑m muškə̑lδaleš.
nömnan šińďža-βütš-at
šürγö-βə̑lšə̑m [od. *š. mut'ško*]
muškə̑lδaleš.

79.

Szemetel az eső,
lemossa a füvet.
a mi könnyünk is
mossa arcunkat.

Rybakov Dimitrij.

(*Turšo-Mučakš,* Gouv. *Wjatka,* Kreis *Jaransk.*)

80.

šošə̑m βn̤tšö kaška nə̑maltsə̑n
ᵈjoγa ɔlmaš.
šə̑že βn̤tšö lə̑štaš nə̑maltsə̑n
ᵈjoγa ɔlmaš.
me-že kajena, memnan ln̤mžö
koδeš.
kajašə̑že kornə̑žo kɔmᴅa,
tolašə̑že kornə̑žo aŋžə̑r.

80.

A tavaszi víz a fatönk alatt folyott el,
az őszi víz a levél alatt folyott el.
Mi is elmegyünk, de a hírünk [itt] marad;
mikor elmegyünk, széles az út,
mikor megjövünk, keskeny az út.

79.

Es regnet fein,
Es wäscht das Gras ab.
Auch unsere Tränen
Waschen unser Antlitz.

80.

Im Frühling ist das Wasser unter dem Baumstrunk dahingeflossen,
Im Herbst ist das Wasser unter Blättern dahingeflossen.
Auch wir gehen fort, doch unser Ruf bleibt [hier];
Wenn wir weggehen, ist der Weg breit,
Wenn wir ankommen, ist der Weg schmal.

81.

latkok meŋᴳe γoklaške tarβanen tolə̂n ɔlna,
saj^{ə}rakə̂n tutseš-tə̂k, eš i[k]-kana tolna,
uδarakə̂n tutseš-tə̂k, latko[k]-kana toβalena.
oi̯ kolə̂šo li̯i̯eš-tə̂k, pazar-kornə̂m toškə̂ktaš tə̂ŋalna,
oi̯ kolə̂šo ok li-δə̂k, motsa-γornə̂m toškə̂ktaš tə̂ŋalna.

Tizenkét versztnyire jöttünk;
ha jól érezzük magunkat, még egyszer eljövünk,
ha rosszul érezzük magunkat, tizenkétszer toppantunk.
Hej, ha szófogadó lesz, vásárra fogunk járni,
ha szófogadó nem lesz, fürdőbe fogunk menni.

82.

^{d}joškar ketsə̂že ^{d}jokšaryen kuza,
šim kožlaže šimem šolγa.
šim kožla šeŋᴳel šim pə̂lže šimem kuza,
meže koδə̂na, lṳmžö šarla.

A vörös nap vörösen kel föl,
a sötét erdő sötétlik.
A sötét erdő mögött sötét felhő sötétedve közeledik,
mi [itt] maradunk, hírünk elterjed.

83.

šə̂m pošman ^{d}jolakšeδə̂m tsii̯al'ə̂m-at
kunᴅaŋə̂š pošman šoβə̂reδə̂m tsii̯al'ə̂m-at

Hétpászmás gatyát húztam föl
nyolcpászmás vászonkabátot vettem föl

81.

Zwölf Werst [weit] sind wir gekommen;
Wenn wir uns wohl fühlen, kommen wir noch einmal.
Wenn wir uns nicht wohl fühlen, stampfen wir zwölfmal.
Hei, wenn [sie] folgsam sein wird, werden wir auf den Markt gehen.
Wenn [sie] nicht folgsam sein wird, werden wir in das Bad gehen.

82.

Die rote Sonne geht rot auf,
Der dunkle Wald, steht dunkel [da].
Hinter dem dunklen Walde nähert sich verdunkelnd eine dunkle Wolke,
Wir bleiben [hier], unser Ruf verbreitet sich.

83.

Ich habe eine siebensträhnige Hose angezogen,
Ich habe einen achtsträhnigen Leinenrock angezogen,

latkok pošman tɔγɔreδəm tsii̯a-l'əm.	tizenkétpászmás inget vettem föl.
kɔδɔ kəleš, šɔpšɔlam,	Amelyik kell, megcsókolom,
kɔδɔ o kəl, šükalam.	amelyik nem kell, ellököm.
84.	84.
təlan-ᴅələn šṳβṳržö	*tələn-dələn* a duda
parńa-βujəm ᵈjoralta.	az újjhegyet szereti.
tṳp tṳp tṳmṳržö	Bum-bum a dob
ponᴅo-βujəm ᵈjoralta.	a bot végét szereti.
pət' pət' pət'ikše	*pət pət* a vulva
tsɔγɔ-βujəm ᵈjoralta.	a penis hegyét szereti.
85.	85.
ᵈjaran ola βui̯ koršet [od. *-šo*],	Jaranszk városa tönkretevő (tk. fejevő).
šonᴅzara ola βui̯ sɔt ola,	*Šonᴅzara* városa falánk város,
tsarla ola pu ola.	Carevokokšajszk városa faváros.

Ich habe ein zwölfsträhniges Hemd angezogen.
Die ich will, die küsse ich,
Die ich nicht will, die stoße ich fort.

84.

tələn-dələn die Sackpfeife
Liebt die Fingerspitze[n]
Bum-bum, die Trommel
Liebt das Stockende.
pət-pət die Vulva
Liebt die Penisspitze.

85.

Die Stadt *Jaransk* ist eine vernichtende Stadt,
Die Stadt *Šonᴅzara* ist eine gierige Stadt,
Die Stadt *Carevokokšajszk* ist eine hölzerne Stadt.

86.

*solažat kužo, ə̑rβezə̑št-at šu-
ku [ɔ]lo.
ə̑rβezə̑š^{t}lan n̤δn̤rn̤št ok ^{d}jorep,*

n̤δn̤rn̤št ^{d}joslanen ə̑lat.

87.

*^{d}jə̑lδə̑ri-^{d}jölδə̑ri ^{d}jeŋɢajet,
kə̑ptə̑ri-koptə̑ri kɔβajet,
ške βatet toi̯-βarńa,
^{d}jeŋɢa-βatet ši-βarńa.
pumet koδə̑m peš saje-δa
nɔmal γoštašet peš ^{d}joso.*

88.

*mare moδə̑kš βate,
βate moδə̑kš aza,
aza moδə̑kš pi,*

86.

A falu hosszú, sok is [ott] a
legény,
nem kellenek a legényeknek
a leányok,
a leányok szomorkodva élnek.

87.

jə̑lδə̑ri-jolδə̑ri az ángyod,
kə̑ptə̑ri-koptə̑ri a feleséged.
A magad felesége sárgaréz újj,
az ángyod (a szeretőd), ezüst újj.
Adni nagyon jó [volt],
másállapotban lenni nagyon
keserves.

88.

A férfi játéka az asszony,
az asszony játéka a gyerek,
a gyerek játéka a kutya,

86.

Das Dorf ist lang, es gibt [dort] auch viel Burschen,
Die Burschen brauchen die Mädchen nicht,
Die Mädchen leben trauernd.

87.

jə̑lδə̑ri-jolδə̑ri deine Schwägerin,
kə̑ptə̑ri-koptə̑ri deine Frau.
Deine eigene Frau ist [ein] Messingfinger,
Deine Schwägerin (Geliebte) ist [ein] Silberfinger.
Geben ist sehr angenehm [gewesen],
In anderen Umständen zu sein, ist sehr bitter.

88.

Das Spiel[zeug] des Mannes ist die Frau,
Das Spiel[zeug] der Frau ist das Kind,
Das Spiel[zeug] des Kindes ist der Hund,

pi modə̂kš pə̂rə̂s,
pə̂rə̂s moδə̂kš koľa,
koľa moδə̂kš lə̂štaš.

a kutya játéka a macska,
a macska játéka az egér,
az egér játéka a levél.

89.

tele[t] toleš,
kanɒaŋə̂š ^{d}jolan tire[t] toleš.
keŋə̂že[t] toleš,
latkok ^{d}jolan karanɒase[t] toleš.
šə̂že[t] toleš,
kol i̯i̯aš katset kaja.
kol i̯i̯aš n̤δn̤r kə̂tsalaš kaja.

89.

Jön a tél, jön a nyolcbordás szán.
Jön a nyár, jön a tizenkét bordás tarantászkocsi.
Jön az ősz, a húszéves legény megy.
húsz éves leányt [feleségül] keresni megy.

90.

^{d}jn̤t̨š-at kn̤tn̤k, ketsə̂žat kužo,

kurmə̂ž-at kn̤tn̤k, kornə̂ž-at kužo

ə̂lašə̂ž-at ^{d}joso.

90.

Az éjjel rövid, a nappal meg hosszú,
Az élet rövid, az út meg hosszú,
élni keserves.

Das Spiel[zeug] des Hundes ist die Katze,
Das Spiel[zeug] der Katze ist die Maus,
Das Spiel[zeug] der Maus ist das Blatt.

89.

[Es] kommt der Winter, [es] kommt der achtrippige Schlitten,
[Es] kommt der Sommer, [es] kommt der zwölfrippige Reisewagen,
[Es] kommt der Herbst, der zwanzigjährige Bursche geht,
[Um] ein zwanzigjähriges Mädchen [zur Frau] zu suchen geht er.

90.

Die Nacht ist kurz und der Tag lang,
Das Leben ist kurz und der Weg lang,
[Es] ist bitter zu leben.

91.

oi̯ kerak-at kerak-at
kerman üštə̑m üštaľə̑m.
oi̯ toβatat toβatat
totman ^{d}jə̑δalə̑m piδə̑m.
oi̯ toβatat toβatat
totman tireš šə̑nᴅzə̑n kajem ti katsə̑lan.

92.

^{d}jeret ^{d}jə̑δe iksa,
iksa ^{d}jə̑δe püi̯a,
püi̯a ^{d}jə̑δe morδa,
morδa ^{d}jə̑δe kol,
kol ^{d}jə̑δe kṳmṳž,
kṳmṳž ^{d}jə̑δe kol.

93.

‚imńi saje, saje‘, manə̑n
šolə̑št kajaš ok li-lmaš.

91.

Hej valóban, valóban,
gyöngyös övet vettem föl.
Isten bizony,
fonott bocskort húztam föl.
Isten bizony,
kasos szánba ülve megyek ehhez a legényhez [férjhez].

92.

Minden tóból patak [folyik ki],
minden patakban gát,
minden gátban varsa,
minden varsában hal,
minden halnak tál,
minden tálban hal.

93.

Azt mondván: ‚a ló szép, szép‘,
nem lehetett ellopni.

91.

Hei, wirklich, wirklich,
Einen Perlengürtel habe ich umgenommen.
Bei Gott,
Geflochtene Bastschuhe habe ich angezogen.
Bei Gott,
In einem Korbschlitten sitzend, gehe ich zu diesem Burschen [ihn zu heiraten].

92.

Aus jedem Teich [fließt] ein Bach [heraus],
In jedem Bach [ist] eine Wehr,
In jeder Wehr [ist] eine Reuse,
In jeder Reuse [sind] Fische,
Für jeden Fisch [gibt es] eine Schüssel,
In jeder Schüssel [gibt es] Fische.

93.

Sagend: ‚das Pferd ist schön, schön‘,
Konnte man es nicht stehlen.

‚ṇδṇr saje, saje', manən	Azt mondván: ‚a leány szép, szép',
küšenəš tsəken kajaš ok li.	a zsebben nem lehet elvinni.
‚škal saje, saje', manən	Azt mondván: ‚a tehén szép, szép',
koti tsikten naŋgajaš ok li.	[a lábára] cipőt húzva nem lehet elvinni.

94.

mare, mare, kəško kajet?	Cseremisz, cseremisz, hová mégy?
polδəran poγaš kajem.	Medvetalpat(?) szedni megyek.
polδəranžə δönö mom əštet?	A medvetalppal mit csinálsz?
šim škalem pukšem.	Fekete tehenem etetem [vele].
šim əškaletše mom pua?	Fekete tehened mit ád?
βeδr-at pele šörəm pua.	Más fél vödör tejet ád.
βeδr-at pele šöržə δön mom əštet?	Más fél vödör tejjel mit csinálsz?
šüδə-γolo tuaram ləštem.	Százhúsz sajtot csinálok [belőle].
šüδə-γolo tuaraž dön mom ləštet?	Százhúsz sajttal mit csinálsz?

Sagend: ‚das Mädchen ist schön, schön',
Kann man es nicht in der Tasche wegtragen.
Sagend: ‚die Kuh ist schön, schön',
Kann man ihr nicht Schuhe anziehen [und] sie wegtragen.

94.

Tscheremisse, Tscheremisse, wohin gehst du?
Ich gehe Bärenklauen pflücken.
Was machst du mit den Bärenklauen?
Ich füttere meine schwarze Kuh [damit].
Was gibt deine schwarze Kuh?
Sie gibt $1^1/_2$ Eimer Milch.
Was machst du mit den $1^1/_2$ Eimern Milch?
Ich mache 120 [Stück] Käse [daraus].
Was machst du mit den 120 [Stück] Käse?

šüδə̑-γolo taŋem pukšem.

šüδə̑-γolo taŋet̜še mom kalasa?
šüδə̑-γolo taγum kalasa.

Százhúsz kedvesemet etetem [vele].
Százhúsz kedvesed mit mond?
Százhúsz hálát mond.

95.

oi̯ tɔlatsem, tɔlatsem, pe[š]saj ɔla[t]-ta
puet oγə̑t, ške palet.
ot pu-δə̑kat ot pu,
βesə̑n ᴅökat kajena.
sai̯rakə̑n tutseš-tə̑k kaδə̑rtal[ə̑n] pu!
uδarakə̑n tutseš-tə̑k oŋə̑ralə̑n pu!

Hej nászom, nászom, igen szép vagy,
adsz-e, nem-e, magad tudod.
Ha nem adsz, nem adsz,
máshoz megyünk.
Ha jól esik, hozzám simulva adj!
ha nem jól esik, magadat megfeszítve adj!

96.

mare, mare, kɔš kajet?

lɔδo lüi̯aš kajem.

Cseremisz, cseremisz, hová mégy?
Récét lőni megyek.

Ich füttere meine 120 Geliebten [damit].
Was sagen deine 120 Geliebten?
[Sie] sagen 120 [mal] Dank.

95.

Hei, meine Braut, meine Braut, du bist sehr schön,
Gibst du oder nicht, du weißt es selbst.
Wenn du nicht gibst, [so] gibst du nicht,
Wir gehen zu [einer] anderen.
Wenn es dir recht ist, gib anschmiegend,
Wenn es dir nicht recht ist, gib dich versteifend.

96.

Tscheremisse, Tscheremisse, wohin gehst du?
Ich gehe Enten schießen.

lɔδɔž δünö mom lǝštet?	A récével mit csinálsz?
mare βatǝm pukšem.	Cseremisz asszonynak adom enni.
mare βatǝže mom pua?	A cseremisz asszony mit ád?
šopreŋɢǝ-pǝžakšǝm pua.	Rigófészket ád.
97.	97.
šim šǝžet šueš,	A fekete ősz közeledik,
šimir-γalǝklan šim [d]*josǝm kon-*ᴅ*a.*	a népnek szomorúságot hoz.
tseβer šošǝmet šueš,	A szép tavasz közeledik,
tɔlɔk βatǝlan [d]*josǝm kon*ᴅ*a.*	az özvegyasszonynak szomorúságot hoz.
98.	98.
kǝltǝŋ-ɢǝltǝŋ kǝslaže	*kǝltǝŋ-gǝltǝŋ* a guszli
parńa-βujǝm [d]*joralta.*	az újjhegyet szereti.
[d]*jorγa šorǝkǝn šolǝžo,*	Virgonc birka bele,
βüakš kuen paškarže,	egyenes nyirfából készült húrcsavar,

Was machst du mit den Enten?
Ich gebe sie der tscheremissischen Frau zum Essen.
Was gibt [dir] die tscheremissische Frau?
Sie gibt [mir] Amselnest.

97.

Der schwarze Herbst nähert sich,
Er bringt dem Volk Trauer.
Der schöne Frühling nähert sich,
Er bringt der Witwe Trauer.

98.

kǝltǝŋ-gǝltǝŋ die Gusli
Liebt die Fingerspitzen,
Darm des munteren Schafes,
Aus gerader Birke verfertigte Saitenschraube,

βii̯akš kožə̑n oŋaže,

^{d}*jorγa βatə̑n* ^{d}*jolžo.*

99.

kə̑ri[k]-korik kapkaže
tsə̑ŋɢə̑reδə̑m ^{d}*joralta.*
ańik-βarat kut βarat,

kapka oŋat kɔm oŋat.

100.

oi̯ ^{d}*jeŋɢajem,* ^{d}*jeŋɢajem,*
oi̯ pə̑ŕə̑ket pe[š] saje.
oi̯ eš[e] i[k]-kana pu!
oi̯ tə̑ńə̑m užδe om tɔrko.

izi tsonem tə̑r-γe βele tutseš.

egyenes fenyőből készült deszka,
fürge asszony lába.

99.

kə̑rik-korik, a kapu
a reteszt szereti.
A kerítésbejáratot hat pózna [zárja el]
A kapudeszka három deszka.

100.

Hej ángyom, ángyom,
a vulvád igen jó.
Adj még egyszer!
Nem birom ki, hogy ne lássalak;
kis szivem csakúgy ugrál.

Aus gerader Tanne verfertigtes Brett,
Fuß der flinken Frau.

99.

kə̑rik-korik, das Tor
Liebt den Riegel.
Die Zauntür [versperren] sechs Stangen
Das Torbrett [besteht aus] drei Brettern.

100.

Hei, meine Geliebte, meine Geliebte,
Deine Vulva ist sehr gut.
Gib noch einmal!
Ich kann es nicht ertragen, daß ich dich nicht sehe,
Mein kleines Herz springt nur so.

101.

mare mə̆rə̆m mə̆raltem,
ruš βatə̂n kə̆tanə̂m šə̆raltem
^{d}jokšar koβašte kn̤zn̤-δön.

102.

izi maket peleδeš,
kuγu maket peleδeš.
izi nužet potskalta
kuγu nužet potskalta.
izi βn̤δet ^{d}joγa,
kuγu βn̤δet ^{d}joγa.
izi marδežet pualeš,
kuγu mardežet pualeš.
izi ^{d}juret ^{d}joγa,
kuγu ^{d}juret ^{d}joγa.

103.

kornə̂ βokšal tsə̂βə̂že
βarakš tsonə̂m ^{d}jə̆lalta.

101.

Cseremisz dalt dalolok,
orosz asszony seggét döfködöm
vörös bőrkéssel.

102.

A kis mák virágzik,
a nagy mák virágzik.
A kis csalán csíp,
a nagy csalán csíp.
A kis folyó folyik,
a nagy folyó folyik.
A kis szél fúj,
a nagy szél fúj.
A kis eső esik,
a nagy eső esik.

103.

Az út közepén a tyúk
az ölyv szivét ingerli.

101.

Ich singe ein tscheremissisches Lied,
Ich steche den Hinteren einer russischen Frau
Mit einem roten Fleischmesser.

102.

Der kleine Mohn blüht,
Der große Mohn blüht.
Die kleine Brennessel sticht,
Die große Brennessel sticht.
Der kleine Fluß fließt,
Der große Fluß fließt.
Der kleine Wind bläst,
Der große Wind bläst.
Der kleine Regen fällt,
Der große Regen fällt.

103.

Die Henne inmitten der Straße
Erregt das Herz des Habichts.

βuješ šušo n̤δn̤ržö
katse tsonə̂m ^{d}jɔlalta.
kožla lui̯žo
kožla γo[š]šo marenə̂m tsonə̂m ^{d}jɔlalta.

104.

tɔrńa mɔra, pɔrsam ^{d}joδeš.
^{d}jeŋɢa mɔra, pöržə̂m ^{d}joδeš.

pöržö mɔra, ^{d}jeŋɢam ^{d}joδeš.

βate mɔra, lɔpšɔm ^{d}joδeš.
kɔβa mɔra, azə̂rinə̂m ^{d}joδeš.

105.

βate kə̂raš moštə̂δə̂mo

^{d}jeŋ βn̤lan βatə̂m kə̂ra.
imńi kə̂raš moštə̂δə̂mo
tortam kə̂ra.

Az eladó leány
a legény szivét ingerli.
Az erdei nyest
a vadász szivét ingerli.

104.

A daru krúg, borsót kér.
Az ángy dalol, sógort (= szeretőt) kér.
A sógor dalol, ángyot (= szeretőt) kér.
Az asszony dalol, korbácsot kér.
A vénasszony dalol, halált kér.

105.

Aki nem tudja, a feleségét [mikor kell] megverni,
másnál veri meg a feleségét.
Aki nem tudja a lovat verni,
a rudat veri.

Das erwachsene Mädchen
Erregt das Herz des Burschen.
Der Marder des Waldes
Erregt das Herz des Jägers.

104.

Der Kranich singt, er bittet [um] Erbsen.
Die Schwägerin singt, sie bittet [um] einen Schwager (= Geliebten).
Der Schwager singt, er bittet [um] eine Schwägerin (= Geliebte).
Die Frau singt, sie bittet [um] die Peitsche.
Die alte Frau singt, sie bittet [um] den Tod.

105.

Wer nicht weiß, [wann] er seine Frau schlagen muß,
Schlägt die Frau wo anders,
Wer das Pferd nicht zu schlagen versteht,
Schlägt die Deichsel.

106.

kəž-γož kožlaže
marδežəm ᵈjoralta.
ləž-lož kueže
ləštašəm ᵈjoralta.
ᵈjər-ᵈjor βn̤t̤šö
ᵈjurəm ᵈjoralta.
ləžγa βujan u̇δn̤ržö
ərβezəm ᵈjoralta.
pət pət pətəkše
tərək-βujəm ᵈjoralta.

106.

kəž-γož, az erdő a szelet szereti;

ləž-lož, a nyirfa a levelet szereti;

jər-jor a folyó az esőt szereti;

a lobogós hajú leány a legényt szereti;
pət-pət, vulvája a penisvéget szereti.

107.

tələn-ᴅələn βasutka
anan kapka mikolaį.
katərin pətək šuškalten,
anan pətək papalten.
markan βatən šim parakšəm
šim tarakan kotskən.

107.

tələn-dələn Vazul,
Anna kapuja Nikoláj.
Kata vulvája fütyült,
Anna vulvája aludt.
Marka feleségének fekete vaginájábe
fekete tarakán harapott.

106.

kəž-γož, der Wald liebt den Wind;
ləž-lož, die Birke liebt das Blatt;
jər-jor, der Fluß liebt den Regen;
Die Struwelliese liebt den Burschen;
pət-pət, ihre Vulva liebt die Penisspitze.

107.

tələn-dələn Vasul,
Nikolaj ist das Tor der Anna.
Die Vulva der Kata hat gepfiffen,
Die Vulva der Anna hat geschlafen.
Die schwarze Vulva von Markas Frau
Hat ein schwarzer Tarakan gefressen.

108.

izi tɔlet ^{d}jɔla,
kuγu tɔlet ^{d}jɔla.
izi marδežet pualeš,
kuγu marδežet pualeš.
izi piž-at optalta,
kuγu piž-at optalta.
izi azaž-at maγ$^{ə̑}$ra,
kuγu azaž-at βoštə̑leš.

108.

Kis tűz ég, nagy tűz ég.

Kis szél fúj, nagy szél fúj.

Kis kutya ugat, nagy kutya ugat
Kis gyerek sír, nagy legény nevet.

109.

šonᴅemešet šonaltə̑šə̑m,

tumə̑ nə̑malanet tumajə̑šə̑m,
nülpə̑ nə̑malanet nültal'ə̑m,

pükšermə̑ nə̑malanet pükšemᴅə̑šə̑m,
pə̑zə̑l'mə̑ nə̑malanet pə̑zə̑ral'ə̑m,
kue nə̑malanet kujə̑ldal'ə̑m,

109.

Az árnyékszékben gondolkodtam,
a tölgyfa alatt töprengtem,
az égerfa alatt fölemeltem [a leány ingét],
a mogyoróbokor alatt kioldottam [a gatyakötőt],
a berkenyefa alatt lenyomtam,
a nyirfa alatt megdolgoztam,

108.

Das kleine Feuer brennt, das große Feuer brennt.
Der kleine Wind bläst, der große Wind bläst.
Der kleine Hund bellt, der große Hund bellt.
Das kleine Kind weint, der große Bursche lacht.

109.

Am Abort habe ich nachgedacht,
Unter der Eiche habe ich überlegt.
Unter dem Erlenbaum habe ich [das Hemd des Mädchens] aufgehoben,
Unter dem Haselnußstrauch habe ich [das Hosenband] aufgemacht,
Unter dem Ebereschenbaum habe ich sie niedergedrückt,
Unter der Birke habe ich sie bearbeitet,

eŋə̑ž-βonᴅə̑ γoklašet eŋəraləktə̑šəm.
eŋer nə̑malanet eŋə̑raľe,
pe[š] sajə̑n tutsə̑n.

110.

olaŋɢetla ońďžaľəm,
šereŋɢetla šerγaľəm,

mokšə̑nᴅzetla moktaltem,
paškiletla paškartem,
kə̑rə̑šetla kə̑rtmem.

111.

kə̑tsə̑r-kotsə̑r mɜrɜš-at

ṇδṇret lektə̑n šoγaľe.
ᵈjə̑ŋɢə̑r-ᵈjoŋɢə̑r mɜrɜš-at

katset tolə̑n šoγaľe.
tṇp tṇp mɜrɜš-at

a málnabokor alatt megnyögettem.
A patak partján nyögött,
igen jól esett.

110.

Néztem, mint a sügér.
Fölhúztam [az ingét], mint a keszeg,
Dicsérem, mint a menyhal.
Beleverem, mint a *paškil*-hal
Rámászok, mint a sérinc.

111.

kə̑tsə̑r-kotsə̑r, csikorgott [a bocskor],
a leány kijött s megállt.
jə̑ŋɢə̑r-joŋɢə̑r búgott [a harang],
a legény kijött s megállt.
Bum-bum pergett [a dob],

Unter dem Himbeerstrauch habe ich sie stöhnend gemacht.
Am Ufer des Baches hat sie gestöhnt,
Es war sehr angenehm.

110.

Ich habe geschaut wie der Barsch,
Ich habe [ihr Hemd] aufgehoben wie der Weißfisch,
Ich lobe sie wie die Quappe,
Ich haue hinein wie der *paškil*-Fisch,
Ich krieche hinauf wie der Kaulbarsch.

111.

kə̑tsə̑r-kotsə̑r, knirschte [der Bastschuh],
Das Mädchen kam heraus und blieb stehen.
jə̑ŋɢer-joŋɢə̑r brummte [die Glocke],
Der Bursche kam heraus und blieb stehen.
Bum-bum rollte [die Trommel]

kalə̑ket poγə̑neβe,
izi kuγu tsə̑la onᴅzaľeβe.

112.

izirakšə̑m i[k]-kana,
kuγurakśə̑m ko[k]-kana,
saj^ə^rakšem kɔ̑m-ɢana,
šeŋɢel ^d^jolem šeŋɢelke,
onᴅzə̑l ^d^jolem onᴅzə̑lko.

113.

pištə̑ nə̑malanet pižə̑m,
nɔ̑lγɔ̑ nə̑malanet nɔ̑laľə̑m,
eŋə̑ž-βonᴅə̑ γoklašet eŋə̑rə̑ktə̑-šə̑m.
eŋer nə̑malanet eŋə̑raľe.
mɔ̑tsɔ̑-βuješet šerγə̑rak,
tör βerešet šulδə̑rak.

a nép összegyült,
kicsi-nagy mind nézte.

112.

A kisebbet egyszer,
a nagyobbat kétszer,
a szebbet háromszor,
hátsó lábam hátra,
elülső lábam előre.

113.

A hársfa alatt birkóztam,
a fehér jegenye alatt nyaltam,
a málnabokor közt megnyögettem.
A patak partján nyögött.
A dombon drágább,
sík helyen olcsóbb.

Das Volk versammelte sich,
Groß und klein schauten [zu].

112.

Die Kleinere einmal,
Die Größere zweimal,
Die Schönere dreimal,
Meine Hinterfüße nach rückwärts,
Meine Vorderfüße nach vorwärts.

113.

Unter der Linde habe ich gerungen,
Unter der Weißpappel habe ich geschleckt,
Zwischen den Himbeersträuchern habe ich sie stöhnend gemacht.
Am Bachufer hat sie gestöhnt.
Am Hügel ist es teurer,
An ebener Stelle billiger.

114.

oi̯ tɔlatsem, -tɔlatsem,

tə̂ńə̂n tsonet mə̂letsem.
mə̂ńə̂n tsonem tə̂letset,
puet, oγə̂t, ə̂ške palet.
ot pu-δə̂kat ot pu,
βesə̂n ᴅökat kajem,
tə̂lets saj^ə̂rakə̂m-at muam.

115.

aβaže ikte, aťaže nə̂lδ-ikte.

kaβan rn̤δn̤ž ɔlɔ-δɔko

tsarakšə̂m ^djə̂r tsaraklat.
tsaraklə̂m koδə̂m pe[š] saje,

nɔmal-γoštašet peš ^djoso,

kaδə̂rγə̂l γoštašet peš ^djoso.

114.

Hej nászasszonyom, nászasszonyom,
a te szived nálam van,
az én szivem nálad van.
Adsz-e, nem-e, magad tudod.
Ha nem adsz, nem adsz,
elmegyek máshoz,
nálad szebbet találok.

115.

Az anyja egy, az atyja negyvenegy.
Ha a boglya közepén áll a pózna,
köröskörül támasztják.
Mikor megtámasztottak, igen jó [volt],
[de] viselősen járni igen keserves,
imbolyogva járni nagyon keserves.

114.

Hei, meine Braut, meine Braut,
Dein Herz ist bei mir,
Mein Herz ist bei dir.
Gibst du oder nicht, du weißt es selbst.
Wenn du nicht gibst, gibst du nicht.
Ich gehe zu einer anderen,
Ich finde eine Schönere als du.

115.

Sie hat eine Mutter und 41 Väter.
Wenn die Stange mitten im Schober steht,
Wird sie ringsum gestützt.
Wie man dich stützte, ist es sehr gut [gewesen],
[Aber] schwanger zu gehen ist sehr bitter.
Schwankend zu gehen, ist sehr bitter.

116.

tseβer šošə͡mž-a[t] toleš,
tseβer oŋan kajikš-at toleš,
ᵈjoslanem mᴖren šenᴅᴢa ᵈjə͡zlen.

116.

A szép tavasz jön,
szép mellű madár is jön,
szomorkodom, mikor [a madár] énekel.

Andrianov Vasilij.

(*Staro-Orjebaš,* Gouv. *Ufa,* Kreis *Birsk.*)

117.

ai̯kai̯-γə͡nai̯ manme mo mut liješ?
‚kolen koltem‘ manə͡lδen ört uke.
kolalalmem βert′šən-at om oi̯γə͡ro,
ümbälähem śäśkäže βeleδeš.

117.

Hej micsoda beszéd ez?
‚Meghalok‘, azt mondom, de nem félek.
Nem búsulok azért, hogy meghalok,
[hiszen] a síromon virág nyílik majd.

118.

er-γeṭṣəže leγəlδa šörtńö-γańe.
kaś-keṭṣəže šińď̌źəlδa šii̯-γańe.

118.

A reggeli nap, [mikor] fölkel, olyan mint az arany;
az esti nap, [mikor] lenyugszik, olyan mint az ezüst.

116.

Der schöne Frühling kommt,
Es kommen auch Vögel mit schöner Brust,
Ich trauere, wenn [die Vögel] singen.

117.

Hei, was ist das für eine Rede?
‚Ich sterbe‘, sage ich, doch fürchte ich mich nicht.
Ich trauere nicht weil ich sterbe,
[Denn] auf meinem Grabe werden Blumen blühen.

118.

Die Morgensonne ist wie Gold wenn sie aufgeht;
Die Abendsonne ist wie Silber wenn sie untergeht.

ərβeźe-lai̯ ümürnä porśən-gańe.	Fiatal életünk olyan, mint a selyem,
ertål γaja joγən-lai̯ βüt-kańe.	elmúlik, mint a folyóviz.

119.	119.
iź eŋer-lai̯ βokten-at iźe pii̯ opta.	Kis patak mellett kis kutya ugat;
lui̯žo δene komažəm kö γuṭša?	nyestet és vidrát ki fog?
lui̯ γürük-läi̯ ṭšijalše, koma upš upšalše	Nem-e az én nyestbőrbundás,
əškemən-at šoṭšejem oγəl-mo?	vidrabőrsapkás atyámfia.

120.	120.
ik ijäš-lai̯ pasuško oγəna mijål,	Egyéves szántóföldre nem megyünk,
jətən küĺäš tuβurum ona ṭšijål,	finom leninget nem veszünk föl.
jətən küĺäš tuβurum oγəna ṭšijål,	Finom leninget nem veszünk föl,
jalγəṭ́š üδürüm oγəna nal.	idegenből leányt nem veszünk [feleségül].

Unser junges Leben ist wie Seide,
Es geht dahin wie fließendes Wasser.

119.

Neben dem kleinen Bach bellt ein kleiner Hund;
Fängt er den Steinmarder und die Fischotter?
Ist es nicht mein Verwandter mit dem Marderpelz, mit der Ottermütze?

120.

Wir gehen auf keinen einjährigen Acker.
Wir ziehen kein feines Leinenhemd an.
Wir ziehen kein feines Leinenhemd an,
Wir nehmen kein Mädchen aus der Fremde [zur Frau].

121.

opsažə̑m-at potš̥ə̑lδen šüľüžüm kə̑škaľə̑m,
tendȧn-gə̑nai̯ iγán-lai̯ kombə̑landa
muralten-at muralten tau štenȧ,

tendȧn-gə̑nai̯ t'šeβer-lai̯ śii̯lȧnda.

121.

Kinyitottam az ajtót, s kihánytam a zabot
a ti fias ludatoknak.

Énekelve énekelve hálát mondunk
a ti jó lukomátokért.

122.

iźe-rak-lai̯ kapan-at tor alašam
porśə̑n jereš βoi̯žə̑lδen pörδüleš.
porśə̑n-gə̑nai̯ jerže-lai̯ šör jer o lii̯,
tə̑ düńďžäže malana mäŋg[e] o lii̯.

122.

Kicsiny pej lovam
selyem tóba feküdt s ott hentereg.
A selyem tó nem tejtó,
ez a világ számunkra nem tart örökké.

123.

poγȇnalal poγə̑nal me kajenȧ

urem gə̑nai̯ töβüške moδȇlδaš.

123.

Összegyülve, összegyülve megyünk
játszani az utcadombra.

121.

Ich habe die Tür geöffnet, und habe den Hafer
Eurer Gans und ihren Jungen hingeworfen.
Singend, singend sagen wir Dank
Für euer gutes Mahl.

122.

Mein kleiner, brauner Wallach
Hat sich in einen Seidenteich gelegt und wälzt sich dort.
Der Seidenteich ist kein Milchteich,
Diese Welt dauert für uns nicht ewig.

123.

Uns versammelnd, uns versammelnd gehen wir
Auf den Gassenhügel spielen.

me tə-βet'šən kajen-at koltenâ-
γên,
nemnân urem töβäš-ät kö moδeš?

Ha mi innen elmegyünk,
ki játszik az utcadombunkon?

124.

šim imńe-lai̯ kit'škâlən, šim
püγüm kit'škâlən
orja-mut̜šaš jarγak-βəlak toləl-
δat.
orja-mut̜šaš jarγak-βəlak tolmo
γoδəm
poršən jaluk rui̯źalten nalaš
lekšâ.

124.

Fekete lovat fogtak be, fekete
lóigát tettek föl,
s úgy jönnek az *orja-mut̜šaš*-i
kevélyek
Mikor az *orja-mut̜šaš*-i kevélyek
jönnek
selyemkendőt lengetve menjetek
ki fogadásukra.

125.

poγənalal poγənal me kajenâ.

šurnun-gənai̯ küi̯müžüm ondža-
laš.
tu šurnužo t'šeβerən küjülδen
šueš-kən
aδak šeδəγe pərl'a ilâš šonenâ.

125.

Összegyülve, összegyülve elme-
gyünk
a gabona érését megnézni.

Ha a gabona szépen megérik,

azt gondoljuk, megint így együtt
fogunk élni.

Wenn wir von hier weggehen,
Wer spielt [dann] auf unserem Gassenhügel?

124.

Sie haben ein schwarzes Pferd eingespannt, ein schwarzes
Kummet umgehängt,
Und so kommen die Stolzen von *orja-mut̜šaš.*
Wenn die Stolzen von *orja-mut̜šaš* kommen,
so gehet, ein Seidentuch schwenkend, zu ihrem Empfang hinaus.

125.

Uns versammelnd, uns versammelnd, gehen wir
Das Reifen des Getreides anzusehen.
Wenn das Getreide schön reift,
So denken wir, daß wir wieder so zusammen leben werden.

126.

olə̑kejem kuγo-lai̯, šolalmem o šu.
omašeš-at βoi̯źəlδen ai̯ om[*o*] *o šu.*
nemnän el ijämle el,
koδeš t́šäi̯δän šot̯šmo-kušmo el.
omašeš-at βoi̯źəlδen mom omo šueš,
šonalmašem šuko-lai̯, oi̯ uš uke.

nemnän el ijäml[*e*] *el,*
koδeš t́šäi̯δän šot̯šmo-kušmo el.

126.

A rétem nagy, nincs kedvem kaszálni,
a kunyhóba lefekve, hej nincs kedvem aludni.
A mi falunk szép falu,
talán itt marad szülőfalunk.
A kunyhóba lefekve hogy lenne kedvem aludni,
sok a gondom, az eszem hej nincs [ott].
A mi falunk szép falu,
itt marad talán szülőfalunk.

127.

sošə̑m šueš, šüšpük šüškä
təγəδe βoštər koklašte.
nemnän βui̯na peš käδərle
rodo-šot̯šo koklašte.

127.

A tavasz megjön, a fülemile énekel a cserje között.
A mi személyünk nagy tiszteletben részesül a rokonok között.

126.

Meine Wiese ist groß, ich habe zum Mähen keine Lust,
In die Hütte mich niederlegend, hei [da] habe ich zum Schlafen keine Lust.
Unser Dorf ist ein schönes Dorf.
Vielleicht bleibt unser Heimatsdorf hier.
In die Hütte mich niederlegend, wie hätte ich da Lust zum Schlafen.
Ich habe viele Sorgen, mein Verstand ist nicht [hier].
Unser Dorf ist ein schönes Dorf,
Vielleicht bleibt unser Heimatsdorf hier.

127.

Der Frühling kommt, die Nachtigall singt
Zwischen dem Gebüsch.
Unsere Person genießt große Ehren
Unter den Verwandten.

128.	128.
üδür šoŋal, üδür šoŋal!	Leány, a fejed född be, leány, a fejed född be!
šotš̜šaš tšomam puenä.	A világra jövő csikót [neked] adjuk;
šotš̜šaš t́šomalan ot könäl-γən,	Ha nem kell a világra jövő csikó,
katše-marijəm puenä.	vőlegényt adunk [neked].
129.	129.
orja-γə̂n-ai̯ βüδün-ät pokšel-nəže	Az *Orja* folyó közepén
kə̂tai̯-γə̂n-ai̯ kombo-lai̯ jüštüleš.	kínai liba fürdik.
kə̂tai̯-γə̂n-ai̯ kombo-lai̯ mom o jüštül,	A kínai liba miért ne fürödnék,
šimer-γalə̂k jumulan kumaleš.	[hisz] a világ népe istenhez imádkozik.
130.	130.
küšnüžö-läi̯ köγert́šen külδür-tätä	Fönt a galamb turbékol
janijəm ai̯ jəlama,	*janijəm ai̯ jəlama*

128.

Mädchen, bedecke deinen Kopf, Mädchen, bedecke deinen Kopf,
Das auf die Welt kommende Füllen geben wir [dir].
Wenn du das auf die Welt kommende Füllen nicht brauchst,
Geben wir [dir] einen Bräutigam.

129.

Inmitten des Flusses Orja
Badet eine chinesische Gans.
Warum sollte die chinesische Gans nicht baden,
[Denn] das Volk der Welt betet [ja] zu Gott.

130.

Oben girrt die Taube
janijəm ai̯ jəlama

iðəm-gənai̯ śerəśe ružažlan βerťś.	a szérüszéli rozsért.
nemnám-at-lai̯ aðeme užulðen o γert	Bennünket irigyel az ember,
janijəm ai̯ jəlama,	
taŋ šotšəlðen tatu-lai̯ ilálməlan.	mert egyetértésben élünk, mi pajtások.
131.	131.
küzäläľəm kurukun βujuškužo,	Fölhágtam a hegy tetejére,
šoγalaľəm marðežlán βaštareš.	szembe álltam a széllel.
šoγalalal šoγalal śüśänäľəm	Amint ott álltam, álltam, megfáztam.
‚tol iγejem!‘ manšəže ikt[e] uke.	Senki sincs, aki azt mondaná: ‚Jöjj fiam!‘
132.	132.
βüðün-ät-läi̯ kelγəžəm šińdźálam iľe-γən,	Ha a folyó mélységét ismertem volna,
om šińdźəlðal iľe-lai̯ (od. βet) puš βuješ.	nem ültem volna a csónak végébe.
iləšən-at neləžəm šińdźálam iľe-γən,	Ha az élet nehézségét tudtam volna,
om šotšəlðal iľe-lai̯ (od. βet) aβaleťś.	nem születtem volna anyámtól.

Wegen des Roggens am Rande der Tenne.
Uns beneiden die Menschen
Weil wir Kameraden in Eintracht leben.

131.

Ich bin auf den Gipfel des Berges hinaufgegangen,
Ich habe mich dem Wind entgegengestellt.
Wie ich dort gestanden, gestanden bin, habe ich mich erkältet.
Es ist niemand [da], der sagen würde: ‚Komm mein Sohn!‘

132.

Wenn ich die Tiefe des Flusses gekannt hätte,
So hätte ich mich nicht an das Ende des Kahnes gesetzt.
Wenn ich von der Beschwerlichkeit des Lebens gewußt hätte,
Wäre ich nicht von meiner Mutter geboren.

133.

šüštö-γə̂nai̯ šörmət́š, toi̯lalme šörmət́š
güβürnätər kapka-lai̯ iśkəšte.
me tə̂-βet́šən kajen-at koltenȧγə̂n,
älä-γuδo güβürnän kiδəške.

133.

Bőrfék, sárgarézdíszes fék [lóg]
a kormányzó kapuja szegén.
Ha mi innen elmegyünk,
melyik kormányzó keze alá [kerülünk].

134.

iźe-rak-lai̯ kapan-at tor alašam
tereš, orβaš kit́škȧlšaš βel[e] ulmaš.
tə̂ düńd́žän-ät malana rükätləkše
aβa t́šiźe šör kot̯šmaš βel[e] ulmaš.

134.

Kicsiny pej herélt lovam,
szánba, kocsiba kellett volna csak fogni.
Ezen a világon nyugalom számunkra
csak akkor volt, [mikor még] anyatejet szívtunk.

135.

aramaš puraľə̂m, satašaľə̂m,
lə̂štašə̂žlan tamgažə̂m pə̂štaľə̂m.

135.

A cserjésbe mentem, eltévedtem,
a levélre jelt tettem.

133.

Ein Lederhalfter, ein messinggeschmückter Halfter [hängt]
Am Tornagel des Gouverneurs.
Wenn wir von hier weggehen,
Unter die Hand welches Gouverneurs [kommen wir dann]?

134.

Meinen kleinen, braunen Wallach
Hätte man nur in einen Schlitten, einen Wagen spannen brauchen.
Auf dieser Welt gab es für uns nur damals
Ruhe, als wir [noch] Muttermilch getrunken haben.

135.

Ich bin in das Gesträuch gegangen, habe mich verirrt,
Ich habe ein Zeichen auf das Blatt gelegt.

lə̑štušə̑že βoi̯ź ə̑lδen məlände o lii̯,
tə̑ tüńďžäže malana mäŋg(e) o lii̯.

136.

üśtel-γə̑n-ai̯ jolet-at nilət-at ulmaš.
niləńek-at tuδo-lai̯ šii̯ ulmaš.
üštembȧlan šə̑ndalme šii̯ kürmätet
{ *šijən šör*^{t}*ńən* (od. *šikšə̑n pušun*) } *kojə̑lδen šińďžȧleš.*

137.

arkaštə̑že toβar-jük šoktaltaleš,
toβar jük-ät oγə̑l-at βaske-jük.
toβar jük-ät oγə̑l-at βaske-jük.
atšajem-at βopšə̑žə̑m šulδaleš,
tu βopšešet aťšajem mom pet^{ə}*ret?*
malana-lai̯ pualšaš mükš-iγəm.

A levél lehullott, a föld nem [látszik]
ez a világ nekünk nem tart örökké.

136.

Az asztalnak négy lába van,

mind a négy ezüst,
Az asztalra tett ételek olyanok,

mintha ezüstből, aranyból lennének.

137.

A hegyen fejsze hangja hangzik,
nem fejsze hangja, szalu hangja,

atyám méhkast váj.
Ebbe a méhkasba, atyám, mit teszel?
Nekünk [mézet] adó méhecskét.

Das Blatt ist herabgefallen, [man sieht] die Erde nicht,
Diese Welt dauert für uns nicht ewig.

136.

Der Tisch hat vier Füße,
Alle sind [aus] Silber.
Die auf den Tisch gestellten Speisen sind,
Wie wenn sie aus Silber, aus Gold wären.

137.

Auf dem Berge tönt der Klang einer Axt,
Es ist nicht der Klang einer Axt, es ist der Klang einer Zwerchaxt,
Mein Vater höhlt einen Bienenstock aus.
Was legst du in diesen Bienenstock hinein, mein Vater?
Bienchen, die uns Honig geben.

mükš-iyəže košteš-at ai̯ müi̯län βert'š,	A méhecske mézért jár,
me koštəna, at'šajem, mallan βert'š.	mi, atyám, azért járunk, [hogy egy kis] vagyont [szerezzünk].
138.	138.
pakt'šajem-at tit'š-at-lai̯ jeməšəm βüδäl'əm,	A kertemet tele ültettem veteménnyel,
miń poγalal om kert-kən, tiń poγal.	ha én nem tudom leszedni, te szedd le!
miń-at-kənai̯ mündür-ät tiń-at mündür	Én is messze [lakom], te is messze lakol,
miń mijälal om kert-kən, tiń tolδal!	ha én nem tudok [hozzád] menni, te jöjj [hozzám]!
139.	139.
er δene kińel'əm, tüγö lektəm,	Reggel fölkeltem, kimentem,
jumo δene pujuršum βaš lijəm.	találkoztam istennel s a teremtővel.
jumo pujuršo mom kalaššəš?	Isten[és] a teremtő mit mondott?
‚šot'š šet tene pərl'a ilälźa!' manəlδəš.	[Azt] mondta: ‚Rokonaitokkal együtt éljetek!'

Das Bienchen geht um Honig,
Wir, mein Vater, gehen deshalb, [um ein kleines] Vermögen zu erwerben.

138.

Ich habe meinen Garten ganz mit Gemüse bepflanzt,
Wenn ich es nicht pflücken kann, pflücke du es!
Ich [wohne] auch weit, du wohnst auch weit,
Wenn ich nicht [zu dir] gehen kann, komm du [zu mir]!

139.

Ich bin in der Früh aufgestanden [und] hinausgegangen,
Ich habe Gott getroffen und den Schöpfer.
Was hat Gott, der Schöpfer gesagt?
Er hat gesagt: ‚Lebet vereint mit euren Verwandten.'

139a.

,olmam kotškam', mańəm-at, užarye
,šotšem užam', mańəm-at, mündürnö.

139a.

,Almát eszem', azt mondtam, de zöld,
,Meglátogatom a rokont', azt mondtam, de messze [lakik].

140.

pištän eŋer βokten-at oləkəštem
kum šii šöryäš kumduk-at luikəša.
kum šii šöryäš pualən tosəm štal'əm
kum iilän-at oyəl-at ümürlän.

140.

A *Pištan* patak mellett a rétemen,
három ezüst gyűrű széles nyestnyom.
Három ezüst gyűrűért szeretőt szereztem,
nem három esztendőre, [hanem] örökre.

141.

ketšən-at puražəm šoltem-at il'e.
šii alδərem uke-lai oβartaš.

141.

Mindennap főznék sört,
[de] ezüst merítőedényem nincs keleszteni.

139a.

,Ich esse einen Apfel', habe ich gesagt, doch er ist grün,
,Ich besuche den Verwandten', habe ich gesagt, doch [er wohnt] weit.

140.

Neben dem Bach Pištan, auf meiner Wiese,
Ist eine drei Silberring breite Marderspur.
Um drei Silberringe habe ich eine Geliebte erworben,
Nicht für drei Jahre, sondern für ewig.

141.

Ich hätte jeden Tag Bier gebraut,
[Doch] habe ich keine silberne Kelle, um es gären zu machen.

ketšən-at šotš šejem užam iľe,	Mindennap meglátogattam volna rokonomat,
ik šii arka šojəšten šoγaleš.	[de] egy ezüst hegy választja el [falunktól].

142.

pörtöńdžəl mutšaš takərešet	A ház előtt a tisztáson
šörγäš opten moδaš saj.	gyűrűsdit játszani jó.
te-ž-at mündür, me-ž-at mündür	Ti is messze [laktok], mi is messze [lakunk],
mijen tolən iläš saj.	egymáshoz vendégségbe járni jó.

143.

kok moγərəšto kok rešetkä	Két oldalt két korlát,
puren lektäm esmäsa.	a rokont meglátogattam s eljövök [tőle].
ümür ertä, kätər koδeš,	Az élet elmúlik, a kedv itt marad,
užun kajem esmäsa.	láttam, hát elmegyek.

Ich hätte meinen Verwandten jeden Tag besucht,
Doch trennt ihn ein silbener Berg [von unserem Dorf].

142.

Vor dem Haus, auf der Lichtung
Ist es angenehm, das Ringspiel zu spielen.
Ihr [wohnt] auch weit, wir [wohnen] auch weit,
Sich gegenseitig zu besuchen ist angenehm.

143.

Auf den beiden Seiten [sind] zwei Geländer,
Ich habe den Verwandten besucht und komme [von ihm].
Das Leben geht dahin, die Lust bleibt hier,
Ich habe sie gesehen, also gehe ich fort.

144.

pasu-lai̯ pokšelne kuyo tumet

türlö asə̑l kajə̑kə̑n pə̑žašə̑že.

at'šaže šörtńö-läi̯, aβaže šii̯,
iyəšt-βə̑lak šörtńö-läi̯ sulδuran.

145.

teneje-lai̯ βüδälme šim aŋajem

užarta-yə̑n βele-lai̯ oš jumem.
užar-yə̑nai̯ βui̯nam-at užar kapnam
nöltäleš-kə̑n βele-lai̯ oš jumem.

146.

t'šumurtalal šə̑ndalme kə̑šə̑l-yańe
t'šumuryalal šińdžena ik payə̑t.

144.

A mező közepén nagy tölgyfa [van],
[rajta] mindenféle szép madár fészke.
Az atya arany, az anya ezüst,
a fiókák aranyszárnyúak.

145.

Az idén bevetett fekete szántóföldemet
fenséges istenem kizöldíti-e?
Fiatal fejünket, fiatal testünket
fenséges istenem felneveli-e?

146.

Mint a rakásba halmozott [gabonaszem],
úgy ülünk egy rakáson egy ideig.

144.

Inmitten der Wiese [steht] ein großer Eichenbaum,
[darauf ist] das Nest verschiedener schöner Vögel.
Der Vater [ist] Gold, die Mutter [ist] Silber,
Die Jungen [haben] Goldflügel.

145.

Meinen heuer besäten schwarzen Acker,
Wird [ihn] mein erhabener Gott grünen lassen?
Unseren jungen Kopf, unseren jungen Körper
Wird [sie] mein erhabener Gott wachsen lassen?

146.

Wie die auf einen Haufen gehäuften [Getreidekörner],
So sitzen wir eine Zeitlang auf einem Haufen.

pualtalal koltalme arβa-γańe
šalanen-at kajenä βer-βere.

Mint a szeleléskor szétszállt polyva,
elszéledünk, ki erre, ki arra.

Isakoff Ivan.

(*Tošto-jal* [russ. *Starinoneŋer*], Gouv. *Wjatka*, Kreis *Malmyž*.)

147.

kukužo mura, kukužo mura,
šüšpükšö-läi̯ molan-šüškä?
aβana šotšən, atšana šotšən,
malana molan šotšaš?

147.

A kakuk énekel, a kakuk énekel,
a fülemüle miért fütyöl?
Anyánk született, atyánk született,
nekünk miért kellett megszületnünk?

148.

olma pakt'šaš pokšəm βoižən,
pokšəm dene šoptər γüjün.
šoptər-šińdžän, olma tšurijän
teneje kutšumo daβəl taŋna.

148.

Az almáskertben dér esett,
a dértől a [fekete] ribiszke megérett.
Ribiszkeszemű, almaarcú
idén szerzett ördögi szeretőnk.

Wie die im Wind zerstreute Spreu,
So zerstreuen wir uns, der dahin, der dorthin.

147.

Der Kuckuck singt, der Kuckuck singt,
Weshalb pfeift die Nachtigall?
Unsere Mutter wurde geboren, unser Vater wurde geboren,
Weshalb mußten wir geboren werden?

148.

Im Apfelgarten ist Reif gefallen,
Vom Reif sind die [schwarzen] Ribisel gereift.
Unsere heuer erworbene, teuflische Geliebte
Mit den Ribiselaugen, mit dem Apfelgesicht.

149.

aδᵊža roδᵊlak, muraltenä!
aδᵊža roδᵊlak, šüškältenä!
keṭšən-keṭšən tiɣe pərľa ona lii̯.

149.

Nosza, rokonok, énekeljünk!
Nosza, rokonok, fütyöljünk!
Mindennap így együtt nem leszünk.

150.

oreməšket leɣəlδäläl
šüškältäläl ɣoltaľᵊm.
‚korno-ďeŋən alašaže
tarβanalal ɣai̯že!‘ man.
korno-ďeŋən alašaže
ďüt̨š-ät keṭšəž-at kornᵊšto,
iškenän-ät šoṭšmaš kusmaš
ďüt̨š-ät keṭšəž-at usušto.
[od. *iškenän-ät miľändəže*
ďüt̨š-ät keṭšəž-at usušto.]

150.

Az utcára kimentem fütyölni,

hogy az utas heréltlova elinduljon.
Az utasnak a heréltlova
éjjel-nappal az úton [van],
nekünk a szülőföldünk
éjjel-nappal az eszünkben [van].

151.

kajenä βet, kajenä βet

lum lumdumaš βerəške.

151.

Elmegyünk hát, elmegyünk hát
olyan helyre, hol nem hull a hó.

149.

Hei, Verwandte, laßt uns singen!
Hei, Verwandte, laßt uns pfeifen!
Wir werden nicht jeden Tag so beisammen sein.

150.

Ich bin auf die Gasse gegangen, um zu pfeifen,
Damit sich der Wallach des Reisenden in Bewegung setze.
Der Wallach des Reisenden [ist] Tag und Nacht auf dem Weg.
Uns ist unsere Heimat Tag und Nacht im Gedächtnis.

151.

Wir gehen, wir gehen
An einen [solchen] Ort, wo es nicht schneit.

ala tol͡əna, ala uke

šotšmaš kusmaš miľandəške.

Megérkezünk-e vagy nem érkezünk meg
[édes] szülőföldünkre?

152.

jumo küδürtä, marδež γüžlä
šim piťš kozla köryəštö.
ďotlak tol͡ət, me ona lii

keŋeź ďämle paγ͡ətəšte.

152.

Dörög az ég, zúg a szél
sötét erdő közepén.
Idegenek jönnek, mi nem leszünk [otthon]
a szép nyári időben.

153.

ketek βütšö like-luke ďoγalteš.
like-γ͡əna lukešəže oš šoŋžə-lai poγ͡ənen.
βüδün-g͡əna oš šoŋ-gańe erγe ďoltašem oj iľe.
ďoγ͡əmo-γ͡əna βüt-kańe oj͡ərlalal koδ͡əlδ͡əš.

153.

A *Ketek* vize zegzúgosan folyik.
Minden zegzúgban fehér hab gyülemlett.
Mint a folyó fehér habja, olyan volt hej a pajtásom,
mint a lefolyt víz, úgy elvált tőlünk.

Werden wir, oder werden wir nicht
In unserer Heimat ankommen?

152.

Es donnert [der Himmel], der Wind braust
Inmitten des dunkeln Waldes.
Es kommen Fremde, wir werden nicht [zu Hause sein]
In der schönen Sommerzeit.

153.

Das Wasser des Ketek fließt im Zickzack.
In jeder Krümmung sammelte sich weißer Schaum.
Hei, mein Kamerad war wie der weiße Schaum,
Wie das abgeflossene Wasser, so hat er sich von uns getrennt.

154.

om muro γə̂ń, murumem šueš.
muraltem-gə̂ń, šorə̂ktam.
iźəž-ät oi̯la, kuγuž-at oi̯la
,lektən kai̯mem βele šueš'.

155.

šošə̂m šolə̂ketəm šüjältäläš βo-
lal'əm,
iktəžə-lai̯ kajalal'ə βüδ-ümbäke
moδə̂lδaš.
βüδ-ümbäke kai̯šə̂že βüδ-ümbäl-
ne moδə̂lδa,
malana-lai̯ pujurmužo kušto
moδeš, βoštə̂leš?

156.

kiťškäläl'əm troi̯kam, pokše-
länže talγə̂δə̂m.
talγe͡δə̂že imńe lije, ťšon jörä-
təmem d'ot lije

154.

Ha nem éneklek, énekelhetném.
Ha énekelek, sírva fakadok.
A kicsiny is szól, a nagy is szól,
el kell mennem [innen].

155.

Hét kendőt öblíteni [a patak-
hoz] leszálltam;
valaki lejött vízre játszani.

A folyóhoz jövő a folyónál
játszik,
aki nekünk van teremtve, hol
játszik, [hol] nevetgél?

156.

Befogtam a trojkába, csikót
[fogtam] a középre.
A csikóból ló lett, kedvesem-
ből idegen lett.

154.

Wenn ich nicht singe, möchte ich singen,
Wenn ich singe, [so] weine ich.
Der Kleine spricht, [und] der Große spricht,
Ich muß [von hier] weggehen.

155.

Um sieben Tücher zu spülen, bin ich [zum Bach] gegangen;
Jemand ist zum Fluß gekommen um zu spielen.
Der zum Fluß Kommende spielt beim Fluß,
Wo spielt, wo lacht, der uns bestimmt ist?

156.

Ich habe in die Trojka eingespannt, in die Mitte [habe ich] ein
Füllen hinein[gespannt].
Aus dem Füllen wurde ein Pferd, aus meiner Geliebten wurde
eine Fremde.

157.

aβam ə̂štə̂š, mo ďöśö,
atśam ońďźə̂š, mo ďöśö.
šoţśə̂lδaľə̂m, kuskulδaľə̂m,
iškäńem-ät peš ďöśö.

158.

šińďźəlδaľə̂m śorə̂ktə̂n,
śerəšəžəm śeräľə̂m.
śerəš koltə̂šo, oβer koltə̂šo
nemnän atśaž[e] ukaleš.

159 a und b.
(Text bloße Vokalisen.)

160.

oka urβaltan šoβə̂rem

poršə̂n meľän tuβurem

157.

Anyám szült, mily szomorú;
atyám nevelt, mily szomorú.
születtem, nevelkedtem,
magamnak nagyon szomorú.

158.

Sírva üldögéltem,
levelet írtam.
Levél küldő, hir küldő
atyánk nincsen.

159 a és b.
(Szöveg nélkül.)

160.

Paszományszegélyes vászon-
kabátom,
selyem mellű ingem.

157.

Meine Mutter hat mich geboren, wie traurig;
Mein Vater hat mich erzogen, wie traurig.
Ich wurde geboren, ich wurde erzogen,
[Das ist] für mich sehr traurig.

158.

Weinend bin ich gesessen,
Habe [einen] Brief geschrieben.
Wir haben keinen Vater,
Der [uns] einen Brief, eine Nachricht schickt.

159 a und b.
(Bloße Vokalisen ohne jeden Sinn.)

160.

Meinen Leinenrock mit Bortensaum,
Mein Hemd mit Seidenbrust

ďorii̯ βolə̂šə̂m pamaš(ə̂š)ke
ońďžə̂ktaš.
oβerδȧ-t uke iľe, salamda-t uke
iľe,
ďorii̯ toľə̂m tendȧn deke užulδaš.

A forráshoz szántszándékkal
vittem le mutogatni.
Nem volt rólatok hír, nem volt
tőletek üdvözlet,
szántszándékkal jöttem hoz-
zátok látni [benneteket].

161.

mündür βüt̜šö ďoγaltaleš,
šii̯ βolakə̂m kö šə̂ndaleš?
me-ž-ȧt kajal γoltenȧ-γə̂n,
kön kalaśa, kön oi̯la?

161.

Messzire folyik a folyó,
ki tesz bele ezüst vályut?
Ha mi is elmegyünk,
ki emleget, ki beszél [rólunk]?

162.

lə̂βə̂-laβe lum lumun,
kuruk šeŋgelȧn lum koδə̂n.
ti düńďžȧš-ȧt mona koδeš,
ďümö kot̜šmə̂na βele koδeš?

162.

lə̂βə̂-laβe hó esett,
a hegy mögött hó maradt.
Ezen a világon mink marad?
Csakis ételünk-italunk marad.

Habe ich absichtlich zum Zeigen zur Quellen hinunter ge-
tragen.
Von euch war keine Nachricht [da], von euch war kein Gruß [da],
Absichtlich bin ich zu euch gekommen, um [euch] zu sehen.

161.

Der Fluß fließt weit,
Wer legt einen silbernen Trog hinein?
Wenn wir auch weggehen,
Wer erwähnt [uns], wer spricht [von uns]?

162.

lə̂βə̂-laβe es hat geschneit,
Hinter dem Berg ist Schnee geblieben.
Was bleibt uns auf dieser Welt?
Es bleibt uns nur Speise und Trank.

163.

molan-at-lai̯ oδa mural,
molan-at-lai̯ oδa šüškal!
šümeštä-lai̯, mokšeštä-lai̯
patš oi̯γəžo βoi̯źəlδəš-mo?

163.

Miért nem énekeltek?
Miért nem fütyöltök?
A szivetekben, májatokban
egyszerre bánat támadt?

164.

türeδäm il'e, śorlam o puts,
βüδenäm peškəδe mil'ändeš.
koltem il'e, śerəšem o šu,

kajenäm mündür mil'ändəške.

164.

Aratnék, [de] sarlóm nem fog,
kemény földbe vetettem.
Elküldeném, [de] levelem nem
érkezik meg,
messze földre kerültem.

165.

tatše iź-ärńä, erlä kuγ-arńa,
aδəźa-lai̯ üδür-βəläk (od. *erγe-*
doltašlak) oləkəške kajenä.
koδəlδaleš oləkna, ertäläleš
umürnä,
ertälälše umürnäm sujen iläš
oγeš lii̯.

165.

Ma csütörtök, holnap péntek,
nosza leányok (v. pajtások),
menjünk a rétre.
[Itt] marad a rétünk, elmúlik
az életünk,
elmúló életünket meghosszabbí-
tani nem lehet.

163.

Warum singt ihr nicht?
Warum pfeift ihr nicht?
Ist in eurem Herzen, eurer Leber
Plötzlich Kummer entstanden?

164.

Ich würde ernten, [doch] meine Sichel schneidet nicht,
Ich habe in harte Erde gesät.
Ich würde [ihn] wegschicken, [doch] mein Brief kommt nicht an,
Ich bin in [ein] fernes Land gekommen.

165.

Heute [ist] Donnerstag, morgen Freitag,
Nun, Mädchen (od. Freunde), laßt uns auf die Wiese gehen.
Unsere Wiese bleibt [hier], unser Leben geht dahin,
Unser dahinschwindendes Leben kann man nicht verlängern.

Saldanaj Grigorij.

(*Čumanjovo,* Gouv. *Kazan,* Kreis *Kozmodemjansk.*)

166.

oľitsa βokšalnet kok ^{d}jažo m^{ə}lojetset,
oľitsa βokšalnet kok ^{d}jažo m^{ə}lojetset
mam dumajen šalyat?
kok ^{d}jažo əδər δon kiäš tumajen šalyat.

än-bitšə βujə̑štet kok ^{d}jažo əδəret,
än-bitšə βujə̑štet kok ^{d}jažo əδəret
mam dumajen šalyat?
kok ^{d}jažo m^{ə}lojets-ton kiäš tumajen šalyat.

167.

kuzen šotə̑m kərəkšə̑m kuzə̑šə̑m,
kuzen šotə̑m kərəkšə̑m kuzə̑šə̑m,

166.

Az utca közepén két szép legény,
az utca közepén két szép legény
áll, min gondolkodik?
Két szép leánynyal [hogyan] jár[hatná]nak, [azon] gondolkodnak.
A csűrkerítés végén két szép leány,
a csűrkerítés végén két szép leány
áll, min gondolkodik?
Két szép legénnyel [hogyan] járhatnának, [azon] gondolkodnak.

167.

Megmászhatatlan hegyet másztam,
megmászhatatlan hegyet másztam,

166.

Inmitten der Straße stehen zwei schöne Burschen,
Inmitten der Straße stehen zwei schöne Burschen,
Worüber denken sie nach?
[Wie] sie mit zwei schönen Mädchen gehen [könnten],
[Darüber] denken sie nach.
Am Ende des Scheunenzaunes stehen zwei schöne Mädchen,
Am Ende des Scheunenzaunes stehen zwei schöne Mädchen,
Worüber denken sie nach?
[Wie] sie mit zwei schönen Burschen gehen könnten,
[Darüber] denken sie nach.

167.

Ich habe einen unersteigbaren Berg erstiegen,
Ich habe einen unersteigbaren Berg erstiegen,

ät'äm don äβämlän ᵈjara[l] liäm, mašanšəm,
ät'äm don äβämlän ᵈjara[l] liäš əš li.
ᵈjət βašt, ᵈjət βašt šožəm təreδəm,
[əzäm don ᵈjeŋgämlän ᵈjara[l] liäm, mašanšəm
əzäm don ᵈjeŋgämlän ᵈjara[l] liäš əš li]
əzäm don djeŋgämlän ᵈjaren šəŋ gert
əzäm don ᵈjeŋgämlän ᵈjaren šəŋ gert.

azt hittem, atyámnak, anyámnak jó leszek,
[de] atyámnak, atyámnak nem lehettem jó.
[Egész] éjjelen át, [egész] éjjelen át árpát arattam,
azt hittem, bátyámnak, ángyomnak jó leszek,
[de] bátyámnak, ángyomnak nem lehettem jó.
[de] bátyámnak, ángyomnak nem lehettem jó.

168.

məń mašanšəm, ᵈjarməŋkaš[kə] näŋgiät,
andžem-gəń, prijoməškə näŋgeβə.

168.

Azt hittem, országos vásárra visznek,
nézem: hát sorozásra vittek.

Ich habe geglaubt, daß ich meinem Vater, meiner Mutter nützlich werde.
[Doch] konnte ich meinem Vater, meiner Mutter nicht nützlich sein.
[Die ganze] Nacht hindurch, [die ganze] Nacht hindurch habe ich Gerste geerntet,
Ich habe geglaubt, daß ich meinem Bruder,[1] meiner Schwägerin nützlich werde.
[Doch] konnte ich meinem Bruder,[1] meiner Schwägerin nicht nützlich sein.
[Doch] konnte ich meinem Bruder,[1] meiner Schwägerin nicht nützlich sein.

168.

Ich habe geglaubt, daß man mich auf einen Jahrmarkt führt,
Aber ich sehe, daß man mich zur Stellung geführt hat.

---

[1] Der ältere Bruder.

məń mašanem, koγo lapkaškə̑ pə̑rtat,
andžem-gəń, prijomə̑škə̑ pə̑rteβə.

169.

ät'äm buš šüδə δäŋgäm,
ät'äm buš šüδə δäŋgäm,
‚βäkš-χoza li!' mańə̑.
‚βäkš-χoza li!' mańə̑.
äβäm buš βəslə δäŋgäm,
äβäm buš βəslə δäŋgäm,
‚šim alašam näl!' mańə̑,
‚šim alašam näl!' mańə̑.
ᵊzäm buš lutskə̑ δäŋgäm,
ᵊzäm buš lutskə̑ δäŋgäm,
‚šim dirəm näl!' mańə̑,
‚šim dirəm näl!' mańə̑.

Azt hiszem, nagy kocsmába visznek,
nézem: hát sorozóhelyiségbe vittek.

169.

Atyám száz rubelt adott,
atyám száz rubelt adott.
Azt mondta: ‚Légy molnár!'
Azt mondta: ‚Légy molnár!'
Anyám ötven rubelt adott,
anyám ötven rubelt adott.
Azt mondta: ‚Végy fekete herélt lovat!'
Azt mondta: ‚Végy fekete herélt lovat!'
Bátyám tizenöt rubelt adott,
bátyám tizenöt rubelt adott.
Azt mondta: ‚Végy fekete szánt!'
Azt mondta: ‚Végy fekete szánt!'

Ich glaubte, daß man mich in ein großes Wirtshaus führt,
Aber ich sehe, daß man mich ins Stellungslokal geführt hat.

169.

Mein Vater hat [mir] hundert Rubel gegeben,
Mein Vater hat [mir] hundert Rubel gegeben.
Er hat gesagt: ‚Sei ein Müller',
Er hat gesagt: ‚Sei ein Müller'.
Meine Mutter hat [mir] fünfzig Rubel gegeben,
Meine Mutter hat [mir] fünfzig Rubel gegeben.
Sie hat gesagt: ‚Kaufe einen schwarzen Wallach',
Sie hat gesagt: ‚Kaufe einen schwarzen Wallach'.
Mein Bruder[1] hat [mir] fünfzehn Rubel gegeben,
Mein Bruder[1] hat [mir] fünfzehn Rubel gegeben.
Er hat gesagt: ‚Kaufe einen schwarzen Schlitten',
Er hat gesagt: ‚Kaufe einen schwarzen Schlitten'.

---

[1] Der ältere Bruder.

^{d}jeŋgäm buš βəts täŋgäm,
^{d}jeŋgäm buš βəts täŋgäm,
‚ťosə̂ŋkə̂m näl!‘ mańə̂,
ťosə̂ŋkə̂m näl!‘ mańə̂.

Ángyom öt rubelt adott,
ángyom öt rubelt adott,
Azt mondta: ‚Végy botost!‘
Azt mondta: ‚Végy botost!‘

170.

oš ^{d}jiš parsə̂n saβə̂ts-kań
^{d}jaratə̂m ^{d}jeŋgäm koδeš.

əŋgəž ^{d}jiš parsə̂n saβə̂ts-kań
^{d}jaratə̂m əδərem koδeš.

saδəβui̯ olma-yań latš ə̂škež-ok
ə̂lam ə̂ľə̂
oš ^{d}jiš olma-yańə̂ šə̂žarem koδeš.

170.

Kedves ángyom olyan, mint a fehérszínű selyem kendő, s [itt] marad.
A szeretöm olyan mint a málnaszín selyemkendő, s [itt] marad.
Magam olyan voltam, mint a kerti alma,
hugom olyan, mint a fehér alma, [ő is itt] marad.

171.

pört pokšaket pə̂ren šayaľə̂mat

171.

A házba mentem, s megálltam a szoba közepén;

Meine Schwägerin[1] hat [mir] fünf Rubel gegeben,
Meine Schwägerin[1] hat [mir] fünf Rubel gegeben,
Sie hat gesagt: ‚Kaufe Filzschuhe‘,
Sie hat gesagt: ‚Kaufe Filzschuhe‘.

170.

Meine liebe Schwägerin[1] ist so wie das weiße Seidentuch und sie bleibt hier.
Meine Geliebte ist so wie das himbeerfarbene Seidentuch und sie bleibt hier.
Ich selbst war so wie der Gartenapfel.
Meine Schwester[2] ist so wie der weiße Apfel, [sie] bleibt [auch hier].

171.

Ich bin in das Haus gegangen und inmitten des Zimmers stehen geblieben.

---

[1] Bedeutet an anderen Stellen auch Geliebte.
[2] Die jüngere Schwester.

pört pokšaket pə̑ren šaγaľə̑m-at
məń mašanem (od. *mašanə̑šə̑m*): *kuku mə̑ra.*
andźem-gə̑ńə̑: ät'äm mäγ^{ə}rä.
pört andzə̑l βujə̑šket βilen šaγaľə̑m-at
pört andzə̑l βujə̑šket βilen šaγaľə̑m-at
məń mašanšə̑m: tsəγäk müγ^{ə}rü,
andžem-gəńə: äβü[m] müγ^{ə}rü.

A házba mentem, s megálltam a szoba közepén;
azt hiszem (v. hittem), a kakuk énekel.
Megnézem: hát atyám sír.
A tornácra lejöttem, s[ott] megálltam;
A tornácra lejöttem, s[ott] megálltam;
azt hittem, a fecske csicsereg.
Megnézem: hát anyám sír.

172.

äťüm ^{ə}štəš, məńəm ^{ə}štəš,
äťüm ^{ə}štəš, məńəm ^{ə}štəš,
tsürü i βəlün šaγalten goδə̑š.
‚kižet-kəń-ät terp-ok!' mańə̑.
äβüm ^{ə}štəš, məńəm ^{ə}štəš,
äβüm ^{ə}štəš, məńəm ^{ə}štəš,

172.

Atyám nemzett engem,
atyám nemzett engem,
a vékony jégkéregre állított,
s azt mondta: ‚Ha fázol, tűrd!'
Anyám szült engem,
anyám szült engem,

Ich bin in das Haus gegangen und inmitten des Zimmers stehen geblieben;
Ich habe geglaubt, der Kuckuck singt.
Ich habe nachgeschaut: da weint mein Vater.
Ich bin auf die Hausflur heruntergekommen und dort stehen geblieben,
Ich bin auf die Hausflur heruntergekommen und dort stehen geblieben;
Ich habe geglaubt, die Schwalbe zwitschert.
Ich habe nachgeschaut: da weint meine Mutter.

172.

Mein Vater hat mich gezeugt,
Mein Vater hat mich gezeugt,
Er hat mich auf das dünne Eis gestellt,
Und gesagt: ‚Wenn du frierst, so ertrage es!'
Meine Mutter hat mich geboren,
Meine Mutter hat mich geboren,

tə̂l-šol βəlän šaγalten goδə̂š.
^{d}jə̂let-kəń-ät terp-ok!' mańə̂.

parázsra állított
s azt mondta: ‚Ha égsz, tűrd!'

173.

^{d}jərälten popalten präńik puk-
š́ə̂š́ə̂ šuk ulə̂;
^{d}jərälten popalten präńik puk-
š́ə̂šə̂ šuk ulə̂;
^{d}jäŋgeš ^{d}jaral aγə̂l-γə̂ń, kar$^{(t)}$-
mə̂ž-at ak šo.

173.

Sokan kínálják mosolyogva
[szép] szóval a mézeskalácsot;
sokan kínálják mosolyogva
[szép] szóval a mézeskalácsot;
ha nem kívánja az ember, nincs
rá étvágya.

174.

pükš βeremä šoeš-ät
š́əγə̂r-šoγə̂r kə̂rə̂š-^{d}juk.

etše iziš lieš-ät
š́ə̂δri-šaδri kändrä-^{d}juk.

etše iziš lieš-ät
ńə̂tsik-ńotsik päräk-^{d}juk.

etše iziš lieš-ät
eδər məškərän, mańeβə.

174.

A mogyoró[érés] ideje közeleg,
š́əγə̂r-šoγə̂r (szilfakéreg) kosár
hangja [hallatszik].
Még egy kis idő telik el,
š́ə̂δri-šaδri madzag hangja
hallatszik].
Még egy kis idő telik el,
ńətsik-ńotsik vulvahang [hallat-
szik].
Még egy kis idő telik el,
a leány várandós, azt mondták.

Sie hat mich auf Glut gestellt,
Und gesagt: Wenn du brennst, so ertrage es!'

173.

Viele bieten lächelnd Lebkuchen an, mit schönen Worten,
Viele bieten lächelnd Lebkuchen an, mit schönen Worten,
Wenn man ihn nicht wünscht, hat man darauf keinen Appetit.

174.

Die Zeit der Haselnußernte kommt,
š́əγə̂r-šoγə̂r [man hört] den Ton des Korbes [aus Ulmenrinde].
Es vergeht noch eine kleine Weile,
š́ə̂δri-šadri [man hört] den Ton einer Schnur.
Es vergeht noch eine kleine Weile,
ńə̂tsik-ńotsik [man hört] den Ton der Vulva.
Es vergeht noch eine kleine Weile,
das Mädchen ist schwanger, so [erzählt man sich].

175.

ᵈjə̑l mə̑tšket proχot kašteš,
ᵈjə̑l mə̑tšket proχot kašteš,
tomaem, solaem seδə lieš.

175.

A Volgán gőzös megy,
a Volgán gőzös megy,
ez lesz az én házam, falum.

176.

šəžə γatš, šəžə γatš pükšəm poγə̑šə̑m,
šəžə γatš, šəžə γatš pükšəm poγə̑šə̑m-at
pükšəm poγə̑šə̑m-at ši[m] məžäräm əštəšə̑m,
pükšem poγə̑šə̑m-at ši[m] məžüräm əštəšə̑m.
latkok täŋgüš βatkan məžäržə,
latkok täŋgüš βatkan məžäržə,
ᵈjaratə̑m mə̑loᵈjetsemlän kiäš sörem ə̑ľə̑,
ᵈjaratə̑m mə̑loᵈjetsemlän kiäš sörem ə̑ľə̑,

176.

Az őszön át, az őszön át mogyorót szedtem;
az őszön át, az őszön át mogyorót szedtem;
mogyorót szedtem, fekete kabátot készítettem,
mogyorót szedtem, fekete kabátot készítettem.
Tizenkét rubeles vattás kabát,
tizenkét rubeles vattás kabát,
kedvesemhez akartam menni [férjhez],
kedvesemhez akartam menni [férjhez],

175.

Auf der Wolga fährt ein Dampfer,
Auf der Wolga fährt ein Dampfer,
Der wird mein Haus, mein Dorf sein.

176.

Im Herbst habe ich Haselnüsse gepflückt,
Im Herbst habe ich Haselnüsse gepflückt;
Habe Haselnüsse gepflückt, habe einen schwarzen Rock verfertigt,
Habe Haselnüsse gepflückt, habe einen schwarzen Rock verfertigt.
[Es ist ein] wattierter Rock um 12 Rubel,
[Es ist ein] wattierter Rock um 12 Rubel,
Ich wollte meinen Geliebten heiraten,
Ich wollte meinen Geliebten heiraten,

^{a}jaratə̂m mə̂lo^{a}jetsemlän kiäš əš li,
^{a}jaratə̂m mə̂lo^{a}jetsemlän kiäš əš li.

[de] nem lehetett kedvesemhez [feleségül] menni.
[de] nem lehetett kedvesemhez [feleségül] menni.

177.

äťän, äβän limeškəžə

kuku-iγə lišäš əľə.

^{ə}zän šoľan limeškəžə

šežβək-iγə lišäš əľə.

177.

Ahelyett, hogy atyámé, anyámé lettem,
lettem volna inkább kakukfiók.
Ahelyett, hogy bátyámé, öcsémé lettem,
lettem volna fülemile fiókája.

178.

šakte-šəδər-γań χamə̂tem koδeš,

šakte-šəδər-γań χamə̂tem koδeš.

βət-βürä-šəδər-γań ^{ə}šläjem koδeš,
βət-βürä-šəδər-γań ^{ə}šläjem koδeš.

178.

Miként a fiastyúk, itt marad lóigám,
miként a fiastyúk, itt marad lóigám.
Miként az Orion, itt marad hámszíjam,
miként az Orion, itt marad hámszíjam.

[Doch] konnte ich meinen Geliebten nicht heiraten,
[Doch] konnte ich meinen Geliebten nicht heiraten.

177.

Statt [das Kind] meines Vaters, meiner Mutter zu werden,
Wäre ich lieber das Junge des Kuckucks geworden.
Statt meinen Brüdern [zu gehören],
Wäre ich [lieber] das Junge der Nachtigall geworden.

178.

Wie das Siebengestirn, [so] bleibt mein Kummet hier,
Wie das Siebengestirn, [so] bleibt mein Kummet hier.
Wie der Orion, [so] bleibt mein[es Pferdes] Hintergeschirr hier,
Wie der Orion, [so] bleibt mein[es Pferdes] Hintergeschirr hier.

179.

lož-lož-lož-lož ᵈjuržə toleš,
lož-lož-lož-lož ᵈjuržə toleš.
ᵈjuržə toleš-ät erten giä,
mänmän səndzä-βət toln-ok šalya.
βož-βož-βož-βož marδež toleš,
βož-βož-βož-βož marδež toleš.
marδež toleš-ät erten giä,
mänmän ojχə toln-ok šalya.

179.

lož-lož-lož-lož jön az eső,
lož-lož-lož-lož jön az eső.
Jön az eső, de el is megy.
A mi könnyünk, ha megindul, egyre folyik.
βož-βož-βož-βož jön a szél,
βož-βož-βož-βož jön a szél.
Jön a szél, de el is megy.
Ha búbánat ér bennünket, az nem szünik meg.

180.

kukužə məralta, paršəm särältä;
məń məraltem, saβətsəm särälläm.
šəžβəkšə məralta, ᵈjət-omᵈžəm kərəleš;
tsəγäkšə məralta, βuižəm ᵈjaγəlta.

180.

A kakuk énekel, farkát teregeti;
én énekelek, kendőt terítek le.
A fülemile énekel, éjjeli álmát megszakítja;
a fecske csicsereg, fejét [a szárnyához] dörzsöli.

179.

lož-lož-lož-lož der Regen kommt,
lož-lož-lož-lož der Regen kommt.
Der Regen kommt, doch geht er auch [wieder] fort.
Unsere Tränen rinnen fortwährend, wenn sie begonnen haben.
βož-βož-βož-βož der Wind kommt,
βož-βož-βož-βož der Wind kommt.
Der Wind kommt, doch geht er auch [wieder] fort.
Wenn wir Kummer haben, so hört der nicht auf.

180.

Der Kuckuck singt, er breitet seinen Schwanz aus;
Ich singe, ich breite ein Tuch auf.
Die Nachtigall singt, sie unterbricht ihren nächtlichen Schlaf.
Die Schwalbe zwitschert, sie reibt ihren Kopf [an ihrem Flügel].

181.

təl^{d}zə γuza, ^{d}jakšarγen guza,
təl^{d}zə γuza, ^{d}jakšarγen guza.
seδə lieš məńən äťäm,
seδə lieš məńən äťäm.
ketšə γuza, ^{d}jakšarγen guza,
ketšə γuza, ^{d}jakšarγen guza,
seδə lieš məńən äβäm,
seδə lieš məńən äβäm.

182.

teβə läkteš məžäržə, məžäržə,
teβə läkteš məžäržə, məžäržə,
šošə̑(m) miž δon ^{ə}štəmə,
šošə̑(m) miž δon ^{ə}štəmə,
mülännä ^{d}jaral aγə̑l,
mülännä ^{d}jaral aγə̑l.
teβə läkteš ə̑žγažə̑, ə̑žγažə,
teβə läkteš ə̑žγažə̑, ə̑žγažə.

181.

A hold fölkel, pirosan kel föl,
a hold fölkel, pirosan kel föl,
az lesz az én atyám,
az lesz az én atyám.
A nap fölkel, pirosan kel föl,
a nap fölkel, pirosan kel föl,
az lesz az én anyám,
az lesz az én anyám.

182.

Ime kijön a kabát, a kabát,
ime kijön a kabát, a kabát,
tavasszal készült gyapjúból,
tavasszal készült gyapjúból;
nekünk nem jó,
nekünk nem jó.
Ime kijön a suba, a suba,
ime kijön a suba, a suba,

181.

Der Mond geht auf, er geht rot auf,
Der Mond geht auf, er geht rot auf,
Der wird mein Vater sein,
Der wird mein Vater sein.
Die Sonne geht auf, sie geht rot auf,
Die Sonne geht auf, sie geht rot auf,
Die wird meine Mutter sein,
Die wird meine Mutter sein.

182.

Sieh, der Rock kommt heraus, der Rock,
Sieh. der Rock kommt heraus, der Rock,
Im Frühling wurde er aus Wolle verfertigt,
Im Frühling wurde er aus Wolle verfertigt;
Wir brauchen ihn nicht,
Wir brauchen ihn nicht.
Sieh, der Pelz kommt heraus, der Pelz,
Sieh, der Pelz kommt heraus, der Pelz;

šošə̑m kaβaštə̑ δon ᵊštəmə,
šošə̑m kaβaštə̑ δon ᵊštəmə;
mälännä ᵈjaral aγə̑l,
mälännä ᵈjaral aγə̑l.

tavasszal készült bőrből,
tavasszal készült bőrből;
nekünk nem jó,
nekünk nem jó.

183.

pur eδem mälännä əδərəm əš pu,
pur eδem mälännä əδərəm əš pu.
pazarš[kə̑] näŋgež-üt βə̑žalə̑žə̑,
pazarš[kə̑] näŋgež-üt βə̑žalə̑žə̑,
taδar marjam ᵊštəžə!
taδar marjam ᵊštəžə!

183.

A jó[módú] ember nem adta nekünk a leányát;
A jó[módú] ember nem adta nekünk a leányát;
vigye a vásárra, s adja el [ott],
vigye a vásárra, s adja el [ott],
csináljon [belőle] tatár asszonyt!
csináljon [belőle] tatár asszonyt!

184.

oi̯ oi̯ ᵊzä, oi̯ oi̯ ᵈjeŋgä,
oi̯ oi̯ ᵊzä, oi̯ oi̯ ᵈjeŋgä,
karmə̑ž-at šoeš, ᵈjüməž-üt šoeš,
katškašə̑ž-at uke, ᵈjüäšəž-üt uke.

184.

Hej bátyám, hej ángyom,
hej bátyám, hej ángyom,
ehetném is, ihatnám is,
ennivaló sincs, innivaló sincs.

Im Frühjahr wurde er aus Leder verfertigt,
Im Frühjahr wurde er aus Leder verfertigt;
Wir brauchen ihn nicht.
Wir brauchen ihn nicht.

183.

Der begüterte Mann gibt uns seine Tochter nicht,
Der begüterte Mann gibt uns seine Tochter nicht;
Er soll sie auf den Markt bringen und [dort] verkaufen,
Er soll sie auf den Markt bringen und [dort] verkaufen.
Er soll aus ihr eine tatarische Frau machen!
Er soll aus ihr eine tatarische Frau machen!

184.

Oh, mein Bruder, oh, meine Schwägerin,
Oh, mein Bruder, oh, meine Schwägerin,
Ich möchte essen, ich möchte trinken,
[Ich habe] nichts zum Essen, nichts zum Trinken.

oi̯ oi̯ šoľa, oi̯ oi̯ šə̂žar,
tändän užmem šoeš ə̂lnežə.

ta-γə̂na[m] mimələ̈ tokə̂nažə̂
tä miäš lieš, tä miäš ak li.

Hej öcsém, hej hugom,
szerettelek volna benneteket látni.
Egyszer haza kellene menni,
talán lehet, talán nem.

Semjanov Gavril.

(*Ner-mə̂tšaš,* Gouv. *Kazan,* Kreis *Kozmodemjansk.*)

185.

ti βar^{t}nə̂žə, ti βar^{t}nə̂žə̂
təń pertset, təń pertsət
kraβets βüreš kar^{t}nešt ə̂ľə̂.

ti βar^{t}nə̂žə̂, ti βar^{t}nə̂žə̂
təń pertset, təń pertset
ko[l]-lem βüreš kar^{t}nešt ə̂ľə̂.
ti βar^{t}nə̂žə̂, ti βar^{t}nə̂žə̂
təń pertset, təń pertset
izum βüreš, izum βüreš
pat-kuγə̂ľ βüreš kar^{t}nešt ə̂ľə̂.

185.

Ez este, ez este
temiattad, temiattad
megettek volna pástétom helyett.
Ez este, ez este
temiattad, temiattad
megettek volna halleves helyett.
Ez este, ez este
temiattad, temiattad
mazsola helyett, mazsola helyett,
főtt pástétom helyett megettek volna.

Oh, mein Bruder, oh, meine Schwester,
Ich hätte euch gerne gesehen.
Einmal müßte man nach Hause gehen,
Vielleicht kann man, vielleicht nicht.

185.

Diesen Abend, diesen Abend
Hätte man mich durch deine Schuld, durch deine Schuld
Statt einer Pastete aufgegessen.
Diesen Abend, diesen Abend
Hätte man mich durch deine Schuld, durch deine Schuld
Statt einer Fischsuppe aufgegessen.
Diesen Abend, diesen Abend
Hätte man mich durch deine Schuld, durch deine Schuld
Statt Rosinen, statt Rosinen,
Statt einer gekochten Pastete aufgegessen.

186.

ner-mətšaštet nəll-ik m^{ə}lo-^{d}jets,
nell-ik m^{ə}lo^{d}jetsən nəll-ik əδər,
nəll-ik əδərən nəll-ik m^{ə}lo^{d}jets,
ik məläm βele əδər ə[š] sitə.

ner-mətšaštet nəll-ik ^{d}jeŋgä,

nəll-ik ^{d}jeŋgän nəll-ik m^{ə}lo^{d}jets,

ik mələnem ^{d}jeŋgä ə[š] sitə.

186.

Ner-mətšaš-ban 41 legény,

41 legénynek 41 kedvese van,
41 leánynak 41 szeretője van,
egymagamnak nem jutott csak leány.
Ner-mətšaš-ban 41 asszonyszerető (tk. ángy) [van],
41 asszonynak 41 legény[szeretője] van,
egymagamnak nem jutott csak asszonyszerető.

187.

polkən-polkən m^{ə}lo^{d}jets kuškeš,

polkən-polkən m^{ə}lo^{d}jets kuškeš,

^{d}jažorak m^{ə}lo^{d}jets‿šem saltakeš näŋgeät,

187.

Ezrével, ezrével terem a legény,
ezrével, ezrével terem a legény;
a legények javát katonának viszik,

186.

In *Ner-mətšaš* sind 41 Burschen,
[Die] 41 Burschen haben 41 Mädchen,
[Die] 41 Mädchen haben 41 Liebhaber,
Mir allein ist nur kein Mädchen zuteil geworden.
In *Ner-mətšaš* sind 41 Geliebte,
[Die] 41 Frauen haben 41 Burschen,
Mir allein ist nur keine Geliebte zuteil geworden.

187.

Zu Tausenden, zu Tausenden wachsen die Burschen [heran],
Zu Tausenden, zu Tausenden wachsen die Burschen [heran];
Die Besten führt man als Soldaten fort,

χuδarak m$^{ə̑}$lo^{d}jets̨šə̑m əδər näläš koδat.
polkə̑n-polkə̑n əδər γuškeš,
polkə̑n-polkə̑n əδər γuškeš,
^{d}jažorak əδəržəm ik erγä[n] näleš,
χuδarak əδəržə saltaklan koδeš.

a legények alját meghagyják házasodni.
Ezrével, ezrével terem a leány,
ezrével, ezrével terem a leány;
a leányok javát egyke veszi el,
a leányok alja katonának marad.

188.

äťüm don βütemlün ^{d}jarδə̑mə̑žə̑ məń ə̑lam.
äťüm don βütemlün ^{d}jarδə̑mə̑žə̑ məń ə̑lam.
^{ə}sβet pokšakə̑ ajə̑ren kolteβə,
‚kukula[žə̑] mə̑ren ka[ś]śə̑!‘ mańeβə.
^{ə}züm don ^{d}jeŋgümlün ^{d}jarδə̑mə̑žə̑ məń ə̑lam,

188.

Atyámnak, anyámnak nem vagyok én jó,
atyámnak, anyámnak nem vagyok én jó.
Elküldtek a világ közepébe [engem],
[azt] mondták: ‚járjon, mint a kakuk kakukolva!‘
Bátyámnak, ángyomnak nem vagyok én jó,

Die Schlechtesten läßt man heiraten.
Zu Tausenden, zu Tausenden wachsen die Mädchen [heran],
Zu Tausenden, zu Tausenden wachsen die Mädchen [heran];
Die Besten heiraten einzige Söhne,
Die Schlechtesten bleiben für die Soldaten.

188.

Für meinen Vater, für meine Mutter bin ich unnütz,
Für meinen Vater, für meine Mutter bin ich unnütz,
Sie haben mich in die Welt geschickt,
Sie haben gesagt: er soll wie der Kuckuck ‚kuckuck‘ rufend gehen.
Für meinen Bruder,[1] für meine Schwägerin[2] bin ich unnütz,

[1] Der ältere Bruder.
[2] Bedeutet an anderen Stellen auch Geliebte.

^{ə}zäm don ^{d}jeŋgämlän ^{d}jarδə̑-mə̑žə̑ məń ə̑lam.
eδem zemläškə ajə̑ren kolteβə,
‚šužen karte-ok ^{ə}ləžə!‘ mańeβə.
sə̑kə̑rž-at uke, kaγə̑ľž-at uke,
tsəγäkla(žə) mə̑ralten šəndzenä.

bátyámnak, ángyomnak nem vagyok én jó,
idegen földre küldtek,
[azt] mondták: ‚étlen éhezzék!‘
Kenyér sincs, pástétom sincs,
mint a fecske ülünk énekelve.

189.

lart-lart lə̑δə̑žə̑ ^{d}jär ^{d}jər särnäleš,
mänmän-üt kukšə̑-γetšə̑ mə̑rə̑m tə̑meń kašteš.
mäž-ät mə̑rə̑žə̑m mə̑ren šəndzenä,
məškərž-üt šužen kar^{t}mə̑ž-at šoeš.

Gág, gág, a réce a tó körül úszkál
és a mi szombati dalunkat tanulja.
Mi is dalt dalolva ülünk,
megéheztünk, ehetnénk [bizony].

190.

sarə̑ ^{d}jažo limeškəžə
mə̑tə̑k χuδa lišäš ə̑ľə̑,

Mintsem, hogy szép szőke legény [legyek],
lennék inkább kicsiny csunya [legény],

Für meinen Bruder,[1] für meine Schwägerin[2] bin ich unnütz,
Sie haben mich in ein fremdes Land geschickt,
Sie haben gesagt: er soll ohne Nahrung hungern.
Es ist kein Brot da, es ist auch keine Pastete da,
Wie die Schwalben sitzen wir singend.

189.

Lart-lart die Ente schwimmt um den Teich herum,
Und lernt unser Lied vom Samstag.
Auch wir sitzen, ein Lied singend,
Wir sind hungrig geworden, wir würden [wohl] gerne essen.

190.

Statt ein blonder und schöner Bursche zu sein,
Wäre ich lieber klein und häßlich,

[1] Der ältere Bruder. [2] Bedeutet an anderen Stellen auch Geliebte.

βütə saγa-ok ələšüš ə̑l'ə,
βütə saγa-ok ələšüš ə̑l'ə̑.
saltak βütə limeškəžə

moren-iγə lišüš ə̑l'ə
oχotńə̑kə̑n pižə kə̑tšəžə̑ ə̑l'ə̑.

s élnék a feleségemnél,
s élnék a feleségemnél.
Mintsem, hogy katona felesége
vagyok,
lennék inkább kis nyúl
s fogna meg a vadász kutyája.

191.

^{d}jok ^{d}jeŋgü(š)nü, ^{d}jeŋgü(š)nü,
^{d}jok ^{d}jəlerük türβün-ok!
nälüs manə̑n tolə̑nna,
nülte mante ana γe.
^{d}jok ^{d}jeŋgü(š)nü, ^{d}jeŋgü(š)nü
^{d}jok ^{d}jəlerük kenü!

191.

Hej ángyunk, ángyunk,
hej gyorsabban mozogj!
Érted jöttünk,
nélküled nem megyünk el.
Hej ángyunk, ángyunk,
hej gyorsabban menjünk!

192.

*^{d}joγen pətəδəm βət katš βan-
džə̑šə̑m,*
*^{d}joγen pətəδəm βət katš βan-
dzə̑šəm.*

192.

Szüntelen folyó vízen átkeltem;
szüntelen folyó vízen átkeltem.

Und würde lieber mit meiner Frau leben,
Und würde lieber mit meiner Frau leben.
Statt die Frau eines Soldaten zu sein,
Wäre ich lieber ein kleiner Hase,
Und es soll mich lieber der Hund des Jägers fangen.

191.

Hei, Geliebte, Geliebte,
Hei, sei flinker!
Wir sind dich holen gekommen,
Ohne dich gehen wir nicht fort.
Hei, Geliebte, Geliebte,
Hei, gehen wir flinker!

192.

Ich habe ein fortwährend fließendes Wasser übersetzt,
Ich habe ein fortwährend fließendes Wasser übersetzt;

üťüm don βütemlän ^{d}jara[l] liüm, mašanšə̑m.
üťäm don βütemlän ^{d}jara[l] lin šəm gert.
^{d}jə̑len pətəδəm tə̑l γatš βandžə̑šə̑m,
^{d}jə̑len pətəδəm tə̑l γatš βandžə̑šə̑m.
^{ə}züm don ^{d}jeŋgümlän ^{d}jara[l] liüm, mašanšə̑m,
^{ə}züm don ^{d}jeŋgümlän ^{d}jara[l] lin šəm gert.

Azt hittem, atyámnak, anyámnak jó leszek,
atyámnak, anyámnak nem lehettem jó.
Szüntelen égő tűzön átkeltem;
szüntelen égő tűzön átkeltem.
Azt hittem, bátyámnak, ángyomnak jó leszek:
bátyámnak, ángyomnak nem lehettem jó.

193.

ta-γatš-ok tol, ta-γatś-ok tol,
ir-γoδə̑m βaδeš iže i[t] tol!
təńə iziš kuškə̑lδal-ok!
məńə iziš kuškə̑lδalam.

193.

Ma jöjj, ma jöjj,
holnap este már ne jöjj!
Te nőjj még egy kicsit,
én is növök még egy kicsit.

Ich habe geglaubt, meinem Vater, meiner Mutter nützlich zu sein.
Mein Vater, meine Mutter haben mich nicht gebraucht.
Ich habe ein fortwährend brennendes Feuer übersetzt,
Ich habe ein fortwährend brennendes Feuer übersetzt;
Ich habe geglaubt, meinem Bruder,[1] meiner Schwägerin[2] nützlich zu sein,
Mein Bruder,[1] meine Schwägerin[2] haben mich nicht gebraucht.

193.

Komme heute, komme heute,
Komme morgen abends nicht!
Wachse du noch ein wenig,
Ich wachse auch noch ein wenig.

---

[1] Der ältere Bruder.
[2] Bedeutet an anderen Stellen auch Geliebte.

təńə məńəm ^{d}jaratə̑!
məńə təńəm ^{d}jaratem.
təńə məńəm näl-ok!
məńə təlänet kejem.

Te szeress engem,
én szeretlek téged.
Te engem végy el,
én hozzád megyek.

194.

šapki ^{d}jalaβa βə̑ľγə̑žeš, βə̑ľγə̑žeš,

šapki ^{d}jalaβa βə̑ľγə̑žeš, βə̑ľγə̑žeš.

müž-ät ^{d}jori βə̑ľγə̑žna, βə̑ľγə̑žna,

olmə̑δeš βül, aγeš βül, aγeš βül.
üe-ləštäš βə̑ľγə̑žeš, βə̑ľγə̑žeš,
üe-ləštäš βə̑ľγə̑žeš, βə̑ľγə̑žeš.
müž-ät ^{d}jori βə̑ľγə̑žna, βə̑lγə̑žna.
olmə̑δeš βül, aγeš βül, aγeš βül.

194.

A rezgő nyárfa barkája csillog-villog;
a rezgő nyárfa barkája csillog-villog;
bizony mi is ragyogunk [a szép ruhában],
jól áll-e vagy sem?

A fűzfalevél csillog-villog,
a fűzfalevél csillog-villog,
mi is bizony ragyogunk;
jól áll-e [rajtunk a szép ruha] vagy sem?

Liebe du mich,
Ich liebe dich.
Heirate du mich,
Ich heirate dich.

194.

Die Kätzchen der zitternden Birke glitzern und blitzen,
Die Kätzchen der zitternden Birke glitzern und blitzen,
Auch wir glänzen [im schönen Gewand],
Steht es uns gut oder nicht?
Die Weidenblätter glitzern und blitzen,
Die Weidenblätter glitzern und blitzen,
Auch wir glänzen,
Steht [uns das schöne Gewand] gut oder nicht?

195.

oš kek, oš kek, məńən äťüməm užəts-li?
užə̑m, toko tərəń andžen keš.
oš kek, oš kek, məńən βateməm užə̑ts-li?
užə̑m, toko mə̑lo^{d}jets ton k̇oktə̑n keβə.

196.

^{d}jə̑l δər mə̑tškə̑ kašmem goδə̑mžə̑
^{d}jažo ^{d}jeŋgü šukə̑n ə̑ľə̑.
βes kiδəšket popazə̑šə̑m-at
^{d}jažo ^{d}jeŋgü ikt-üt uke.

sola mə̑tškə̑ kašmem goδə̑mžə̑

əδər ^{d}jažo šukə̑ ə̑lə̑;
φaβə̑rə̑kə̑šket popazə̑šə̑m-at
əδər ^{d}jažo ikt-üt uke.

195.

Fehér madár, fehér madár, láttad-e atyámat?
Láttam, csakhogy ferdén nézett.
Fehér madár, fehér madár, láttad-e a feleségemet?
Láttam, csakhogy ketten mentek egy legénnyel.

196.

Mikor a Volga partja mentén jártam,
sok szép szeretőm volt.
Más keze alá kerültem,
[azóta bizony] szép szeretőm nincs egy sem.
Mikor [még] a falu hosszat jártam,
sok szép leány volt [a kedvesem].
Gyárba kerültem,
[azóta bizony] szép leány szeretőm nincs egy sem.

195.

Weißer Vogel, weißer Vogel, hast du meinen Vater gesehen?
Ich habe ihn gesehen, doch hat er schief geblickt.
Weißer Vogel, weißer Vogel, hast du meine Frau gesehen?
Ich habe sie gesehen, doch ist sie mit einem Burschen gegangen.

196.

Als ich dem Wolgaufer entlang ging,
Hatte ich viele, schöne Liebchen.
Ich bin in eine andere Hand geraten,
[Seither] habe ich [wohl] keine einzige schöne Geliebte.
Als ich [noch] das Dorf entlang ging,
Waren viele, schöne Mädchen meine Geliebten.
Ich bin in die Fabrik geraten,
[Seither] habe ich kein einziges schönes Mädchen mehr zur Geliebten.

βe[s] sirəšket kašmem godə̂m	Mikor [még] a tulsó partra jártam,
präńik pukšə̂š-at šukə̂n ə̂ľə̂.	sok volt olyan, aki mézeskalácsot adott;
tiška toľə̂m-at	ide jöttem,
sə̂kə̂r pukšəš-at ikt-üt uke.	[azóta bizony] olyan sincs, aki [csak] kenyeret [is] adna.

197.	197.
χöδör əδər βeklüžən	Fedor leánya Fjoklának
tə̂γə̂ržat ᵈjažo, ᵈjalašə̂žat ᵈjažo.	inge is szép, bugyogója is szép.
kə̂šaken u[ž]šaš?	Hol lehet látni?
βət-korneš u[ž]šaš.	A folyó[hoz vezető] úton lehet látni.
kə̂šaken popaltə̂šaš?	Hol lehet [vele] beszélni?
sarai̯ ləβülnə.	A félszerben.
tsəzəž-üt ᵈjažo, pütükš-üt ᵈjažo.	A csöcse is szép, a vulvája is szép.
kə̂šetsən kormeštəšüš?	Hol kell megfogdosni?
tsəzə luγə̂tsə̂n kormeštəšüš.	A csöcse között kell megfogdosni.

Als ich [noch] auf das jenseitige Ufer ging,
Gab es viele, die mir Lebkuchen gegeben haben;
Ich bin hierher gekommen,
[Seither] ist [wohl] auch niemand da, der [mir] Brot geben würde.

197.

Fjokla, die Tochter des Fedor,
Hat ein schönes Hemd, eine schöne Hose.
Wo kann man sie sehen?
Auf dem Weg, der zum Fluß führt, kann man sie sehen.
Wo kann man mit ihr sprechen? Im Schuppen.
Ihre Brust ist schön, ihre Vulva ist schön.
Wo muß man sie angreifen?
Zwischen den Brüsten muß man sie angreifen.

kə̑šetsən šə̑ralšaš?
pütük təryəts šə̑ralšaš.

Hol kell megdöfködni?
A vulvája szélén kell megdöfködni.

198.

məń küpəškem mam andźeδü?
ik iüš βaštə̑ržə̑m ušte-lδü yə̑tse?

məń βujə̑škem mam andžeδü?
ik iüś azə̑mə̑m ušte-lδü yə̑tse?
məń mə̑rə̑mem mam kolə̑štə̑δa?
kuku mə̑rə̑mə̑m kolte-lδü yə̑tse?
mə̑ń popə̑mem mam kolə̑štə̑δa?

tsəyük mə̑rə̑mê̑m kolte-lδü yə̑tse?

198.

A testemet minek nézitek?
Egy esztendős vesszőt nem láttatok-e?
A fejemet minek nézitek?
Tavaszi vetést nem láttatok-e?
A dalomat minek hallgatjátok?
Kakuk-dalt nem hallottatok-e?
Beszédemet minek hallgatjátok?
Fecskecsicsergést nem hallottatok még?

199.

oi̯ kroφinü, oi̯ kroφinü,
tə̑let̨šəm tšüktemü!

199.

Hej Krofina, Krofina,
gyujts világot!

Wo muß man sie stoßen?
Am Rande der Vulva muß man sie stoßen.

198.

Wozu seht ihr meinen Körper an?
Habt ihr noch kein einjähriges Reis gesehen?
Wozu seht ihr meinen Kopf an?
Habt ihr noch keine Frühlingssaat gesehen?
Wozu hört ihr meinen Gesang an?
Habt ihr noch keinen Kuckuck-Gesang gehört?
Wozu hört ihr meine Rede an?
Habt ihr noch kein Schwalbengezwitscher gehört?

199.

Hei Krofina, Krofina,
Zünde Licht an!

tə̑let̨šəm tšüktenät-kəń,
pörtəšket̨šə pə̑renä.
pörtəšket̨šə pə̑renä-γəń,
tüšäket̨šəm šäremä!
tüšäket̨šəm šärenät-kəń,
saγajemžə βazə̑ma!
saγajemžə βazə̑nat-kəń,
tsatkə̑δə̑rakə̑n eltülemä!

Ha világot gyujtottál,
menjünk be a házadba!
Ha bementünk a házadba,
terítsük le a párnát [a földre]!
Ha leterítetted a párnát,
fekügyél mellém!
Ha mellém feküdtél,
ölelj meg jól!

Archipoff Jakoff.

(*Archipkinoi*, Gouv. *Kazan*, Kreis *Kozmodemjansk.*)

200.

äťän erγə limešket̨šə,
äťän erγə limešket̨šə
šim alaša lišäš ə̑ľə̑,
šim alaša lišäš ə̑ľə̑,

200.

Mintsem hogy az atyám fia lettem,
mintsem hogy az atyám fia lettem,
lettem volna inkább fekete herélt ló,
lettem volna inkább fekete herélt ló,

Wenn du Licht angezündet hast,
Laß uns in dein Haus gehen!
Wenn wir in dein Haus hineingegangen sind,
Laß uns die Matratze [auf die Erde] ausbreiten!
Wenn wir die Matratze ausgebreitet haben,
Lege dich neben mich!
Wenn du dich neben mich gelegt hast,
Umarme mich fest!

200.

Lieber als der Sohn meines Vaters,
Lieber als der Sohn meines Vaters,
Wäre ich ein schwarzer Wallach geworden,
Wäre ich ein schwarzer Wallach geworden,

jarmə̂ŋka-γə̂ts jarmə̂ŋkaškə̂

kətsken kaštə̂št ə̂l'ə̂.

äβün erγə limešket̨šə,

äβün erγə limešket̨šə,

šim də̂lə̂p lišäš ə̂l'ə̂,
šim də̂lə̂p lišäš ə̂l'ə̂,
ü-ärńä-γəts ü-ärńäškə

tšien kaštə̂št ə̂l'ə̂.

s jártak volna velem inkább
s jártak volna velem inkább
vásárról vásárra,
vásárról vásárra.
Mintsem hogy az anyám fia lettem,
mintsem hogy az anyám fia lettem,
lettem volna inkább fekete suba,
lettem volna inkább fekete suba;
s jártak volna bennem inkább
s jártak volna bennem inkább
egyik vajashéttől a másikig,
egyik vajashéttől a másikig.

Sidoroff Vasilij.

(*Mitšäk-nur*, Gouv. *Kazan*, Kreis *Kozmodemjansk.*)

201.

tə̂βe šalγa šim ožan, šim dirän,

tə̂βe šalγa šim ožan, šim dirän.

201.

Ime itt áll fekete csődörrel, fekete szánnal,
ime itt áll fekete csődörrel, fekete szánnal.

Und wäre man lieber mit mir von
Markt zu Markt gezogen.
Lieber als der Sohn meiner Mutter,
Lieber als der Sohn meiner Mutter,
Wäre ich ein schwarzer Pelz geworden,
Wäre ich ein schwarzer Pelz geworden;
Und wäre man lieber in mir
Und wäre man lieber in mir
Von einer Butterwoche bis zur anderen herumgegangen.
Von einer Butterwoche bis zur anderen herumgegangen.

201.

Sieh, hier steht er mit einem schwarzen Hengst, einem schwarzen Schlitten,
Sieh, hier steht er mit einem schwarzen Hengst, einem schwarzen Schlitten.

ti δirešəžə̑ sətsməkəžə
ta-γ̑əškeβek-üt səndzən genet ə̑lnežə.

202.

üťüm pə̑rtə̑š pə̑lə̑štop ürükäm,
üťüm pə̑rtə̑š pə̑lə̑štop ürükäm.
karmem^{d}ž-üt ak šo,
jümem^{d}ž-üt ak šo
^{ə}šken üťü-γəts ajə̑rlə̑m^{d}ž-at ak šo.

203.

üťü[m] məńəm piš jarata,
üťü[m] məńəm piš jarata.
alaša tsamam əštəməkəžə

alaša-γe tsama-γe puen golta, sörəš.
üβü[m] məńəm piš jarata,
üβü[m] məńəm piš jarata.

Ha ebbe a szánba beleülsz,
bárhová is elmennél benne.

202.

Atyám hozott fél štof pálinkát,
atyám hozott fél štof pálinkát,
étvágyam sincs,
inni sincs kedvem,
atyámtól elválni sincs kedvem.

203.

Atyám engem nagyon szeret,
atyám engem nagyon szeret.
Megigérte, hogy mihelyt a herélt ló megcsikózik,
nekem adja a herélt lovat csikóstul.
Anyám engem nagyon szeret,
anyám engem nagyon szeret.

Wenn du dich in diesen Schlitten setzt,
Kannst du in ihm wohin auch immer fahren.

202.

Mein Vater hat eine halbe Flasche Branntwein gebracht,
Mein Vater hat eine halbe Flasche Branntwein gebracht.
Ich habe keinen Appetit,
Ich habe auch keine Lust zum Trinken,
Ich habe keine Lust, mich von meinem Vater zu trennen.

203.

Mein Vater liebt mich sehr,
Mein Vater liebt mich sehr,
Er hat mir versprochen, daß er, sowie der Wallach ein Füllen wirft,
Mir den Wallachen mitsamt dem Füllen schenkt.
Meine Mutter liebt mich sehr,
Meine Mutter liebt mich sehr,

üšküž prezəm əštəməkəžə

üšküž-γe prezə-γe puen golta,
sörəš.

204.

lašt^{ə}ra tum-gań üĺüm koδeš,

lašt^{ə}ra tum-gań üĺüm koδeš,

paštekem andžen šalγen müγren
goδeš,
paštekem andžen šalγen müγren
goδeš.
lašt^{ə}ra βistə-γań üβüm goδeš,

lašt^{ə}ra βistə-γań üβüm goδeš,

paštekem andžen šalγen müγren
yoδeš,
paštekem andžen šalγen mäγren
goδeš.

Megigérte, hogy mihelyt az ökör
megborjazik,
nekem adja az ökröt borjastul.

204.

Atyám [itt] marad, mint egy
terebélyes tölgyfa,
atyám [itt] marad, mint egy
terebélyes tölgyfa;
néz utánam,
néz utánam
s [itt] marad sírva,
s [itt] marad sírva.
Anyám [itt] marad, mint egy
terebélyes hársfa,
anyám [itt] marad, mint egy
terebélyes hársfa,
néz utánam,
néz utánam,
s [itt] marad sírva,
s [itt] marad sírva.

Sie hat mir versprochen, daß sie, sowie der Ochse ein Kalb
wirft,
Mir den Ochsen mitsamt dem Kalb schenkt.

204.

Mein Vater bleibt [hier] wie eine weitverzweigte Eiche,
Mein Vater bleibt [hier] wie eine weitverzweigte Eiche,
Er schaut mir nach,
Er schaut mir nach,
Und bleibt weinend [hier],
Und bleibt weinend [hier].
Meine Mutter bleibt [hier] wie eine weitverzweigte Linde,
Meine Mutter bleibt [hier] wie eine weitverzweigte Linde,
Sie schaut mir nach,
Sie schaut mir nach,
Und bleibt weinend [hier],
Und bleibt weinend [hier].

205.

izi šoľana, oksa-šündəknä,
parsə̂n kupets əδər nüläš tolə̂nna.
ši maklaka pitšälžə,
toi̯ maklaka piston^{d}žə̂.
ar-γek lüäš tolə̂nna,
kuku-iγə popazə̂š.

206.

əδəržə kelesä: .präńik uke‘, maneš,
kəšän^{d}žə kelesä: .präńik ulə̂‘, maneš.
əδəržə kelesä: ‚pəťik uke‘, maneš,
kutan^{d}žə kelesä: ‚pəťik ulə̂‘, maneš.

207.

üβämən χuδažə erγəžə məń ə̂lam,
üβämən χuδažə erγəžə məń ə̂lam.

205.

Kis öcsénk, pénzes ládánk,
selyemkereskedő[höz] jöttünk leánynézőbe.
Ezüstdarab a puskája,
sárgarézdarab a gyutacsa,
csörgőrécét lőni jöttünk,
s kakukfiókot találtunk.

206.

A leány azt mondja: ‚Nincs mézeskalács.‘
A zsebe azt mondja: ‚Van mézeskalács.‘
A leány azt mondja: ‚Nincs vulvám.‘
A feneke azt mondja: ‚Van vulvája.‘

207.

Az anyámnak én vagyok a rossz fia,
az anyámnak én vagyok a rossz fia.

205.

Unser kleiner Bruder, unsere Geldlade,
Wir sind [zu] einem Seidenhändler auf Brautschau gekommen.
Sein Gewehr ist ein Stück Silber,
Sein Zünder ein Stück Messing,
Wir sind gekommen, um Krieckenten zu schießen
Und haben ein Kuckuck-Junges gefunden.

206.

Das Mädchen sagt: ‚Es ist kein Lebzelten [da].‘
Ihr Sack sagt: ‚[Da] ist Lebzelten.‘
Das Mädchen sagt: ‚Es ist keine Vulva [da].‘
Ihr Hinterer sagt: ‚[Da] ist [eine] Vulva.‘

207.

Ich bin der schlechte Sohn meiner Mutter,
Ich bin der schlechte Sohn meiner Mutter,

^{ə}stül βokšalnet məńən uke ə̑lam-gəńə,	Ha én nem vagyok az asztalnál,
	ha én nem vagyok az asztalnál,
^{ə}stül βokšalž-at ak[at] olmə̑t.	nincs is az asztalnak formája,
	nincs is az asztalnak formája.
^{ə}zümən χuδažə šoľažə̑ məń ə̑lam,	A bátyámnak én vagyok a rossz öccse,
^{ə}zümən χuδažə šoľažə məń ə̑lam.	a bátyámnak én vagyok a rossz öccse.
kuδβitšə βokšalnet məńən uke ə̑lam-gəńə	Ha én nem vagyok az udvaron
	ha én nem vagyok az udvaron
kuδβitšə βokšalžat ak[at] olmə̑t.	nem is szép az udvar,
	nem is szép az udvar.

208.	208.
saδə̑-βitšəšket pə̑rə̑mem^{d}žə γoδə̑m,	Mikor a kertbe mentem,
saδə̑-βitšəšket pə̑rə̑mem^{d}žə γoδə̑m,	mikor a kertbe mentem,
‚olma-βum pə̑δə̑rtet‘ manmə̑δažə̑ γoδə̑m	s azt mondtátok: ‚Kitöröd az almafát,‘

Wenn ich nicht beim Tisch bin,
Wenn ich nicht beim Tisch bin,
Hat der Tisch gar nicht seine [richtige] Form,
Hat der Tisch gar nicht seine [richtige] Form.
Ich bin der schlechte Bruder[1] meines Bruders,[2]
Ich bin der schlechte Bruder[1] meines Bruders,[2]
Wenn ich nicht im Hof bin,
Wenn ich nicht im Hof bin,
Der Hof ist gar nicht schön,
Der Hof ist gar nicht schön.

208.

Als ich in den Garten ging,
Als ich in den Garten ging,
Und ihr gesagt habt: ‚Du brichst den Apfelbaum um‘,

[1] Der jüngere Bruder.
[2] Der ältere Bruder.

koľi məńᵈžə šəm orlanə̑ yə̑tse?	hogy ne sértődtem volna meg?
jərün lošket pə̑rə̑memᵈžə yoδə̑m,	Mikor a veteményes ágyak közé mentem,
jərün lošket pə̑rə̑memᵈžə yoδə̑m,	mikor a veteményes ágyak közé mentem,
‚jərün lom pə̑δə̑rtetʻ manmə̑-δažə yoδə̑m	s azt mondtátok: ‚A veteményes ágyak közt kárt teszelʻ,
koľi məńᵈžə šəm orlanə̑ yə̑tse?	hogy ne haragudtam volna meg?
209.	209.
mü-žə šatšə̑nna pətskeməš jə̑t βeremün,	Sötét éj idején születtünk,
mü-žə šatšə̑nna pətskeməš jə̑t βeremün,	sötét éj idején születtünk,
seδən don-at šimə χuδa linnü,	azért lettünk csunya feketék,
seδən don-at šimə χuδa linnü.	azért lettünk csunya feketék.
jülžə šatšə̑nə̑t təlzə sotə̑ βeremün,	Mások holdvilág idején születtek,
jülžə šatšə̑nə̑t təlzə sotə̑ βeremün,	mások holdvilág idején születtek,
seδən don-at sarə̑ jažo linət,	ezért lettek szép szőkék.
seδən don-at sarə̑ jažo linət.	ezért lettek szép szőkék.

Wie hätte ich da nicht beleidigt sein sollen?
Als ich zwischen die Gemüsebeete ging,
Als ich zwischen die Gemüsebeete ging,
Und ihr gesagt habt: ‚Du tust Schaden zwischen den Gemüsebeetenʻ,
Wie hätte ich da nicht böse sein sollen?

209.

Wir sind in dunkler Nachtzeit geboren,
Wir sind in dunkler Nachtzeit geboren,
Darum sind wir [so] häßlich schwarz geworden,
Darum sind wir [so] häßlich schwarz geworden.
Andere sind zu Zeiten des Mondscheines geboren,
Andere sind zu Zeiten des Mondscheines geboren,
Darum sind sie [so] schön blond geworden,
Darum sind sie [so] schön blond geworden.

210.

βuješem səndzə tsəγäk-iγə,
βuješem səndzə tsəγäk-iγə.
oi̯ oi̯ äβi ajə̑remä!
jäl andzə̑lnə̑ namə̑sə̑šk it pə̑rtə̑!

210.

Kis fecske ült a fejemre,
kis fecske ült a fejemre.
‚Jaj, anyám kergesd el,
ne hozz szégyenbe mások előtt!‘

211.

kokl-ik iäš mə̑lojets lim-ät
kokl-ik iäš mə̑lojets lim-ät
məń mašanə̑šə̑m, pazarš näŋ-
giät,
andžem gəńə: saltakeš.

211.

21 éves legény lettem,
21 éves legény lettem,
azt hittem vásárra visznek,

hát látom, katonának.

212.

ši šuran, ši γətšän
landzə̑ra mižän tüγäžə.
küm loγalaš toleš?
mänmäm loγalaš toleš.

212.

Ezüst szarvú, ezüst patás
puha gyapjas kos.
Kinek jön megöklelni?
Nekünk jön megöklelni.

210.

Eine kleine Schwalbe hat sich auf meinen Kopf gesetzt,
Eine kleine Schwalbe hat sich auf meinen Kopf gesetzt.
‚Ach Mutter, jage sie weg,
Bringe vor anderen keine Schande über mich!‘

211.

Ich bin ein 21jähriger Bursche geworden,
Ich bin ein 21jähriger Bursche geworden,
Ich habe geglaubt, man führt mich auf einen Markt,
Aber ich sehe, [man führt mich, damit ich] Soldat [werde].

212.

[Ein] Widder mit Silberhörnern,
Silberhufen, mit weicher Wolle.
Gegen wen kommt er, um zu stoßen?
Er kommt gegen uns, um zu stoßen.

213.

ir šaktaltə͡m kar^{t}muń jukšə͡
məndərtsən golə͡štaš tošnan tšutšeš.

213.

Reggel hangzó harmonikaszó,
messziről hallgatni kellemes.

214.

əδərən lutšə͡žə͡m atalšaš aγə͡l-γə͡ń,
mə͡lojets küpšəm-üt βojə͡śaš-at aγə͡l .

214.

A szép leányt nem kell-e megcsalni,
a legény testét nem kell-e . . .

Aleksandroff Grigorij.

(*Jola-sal* [russ. *Jelašovo*], Gouv. *Kazan*, Kreis *Kozmodemjansk*.)

215.

üťäm don üβüm^{d}žə ieś nüštəl kušteβə,
iržə βar^{t}nə͡žə͡ pə͡rə͡ltežə əś tsətep.

əzüm don jeŋgüm^{d}žə βuiγ͡əts niülten kušteβə,
iržə βar^{t}nə͡žə͡ təkültežə ə̣š tsətep.

215.

Atyám és anyám [tejben-]vajban fürösztve neveltek;
nem tűrték el, hogy evés nélkül keljek s feküggyem.

Bátyám és ángyom fejem símogatva neveltek,
nem engedték el reggel-este a barackot.

213.

Den in der Frühe erklingenden Harmonikaton
Von weitem zu hören ist angenehm.

214.

Muß man ein schönes Mädchen nicht betrügen?
Den Körper des Burschen nicht . . .

215.

Mein Vater und meine Mutter haben mich erzogen, indem sie mich in Butter badeten,
Sie haben nicht geduldet, daß ich ohne Essen aufstehe oder mich niederlege.
Mein Bruder[1] und meine Schwägerin[2] haben mich erzogen, indem sie meinen Kopf streichelten,
Sie haben früh [und] abends das Knipsen nicht unterlassen.

[1] Der ältere Bruder.
[2] Bedeutet an anderen Stellen auch Geliebte.

216.

oi̯ ätäžən, ätäžə,
mažə̑m βara mäγəret?
kətsken läkmə alašaetšəm
kətsken küš tolte-lna.
küpeš šošə̑ əδəreδəm
šənden güš tolə̑nna.
oi̯ äβüžə, äβüžə,
mažə̑m βara mäγəret!
səndzən əštəm skaleδəm
βiδen güš tolte-lna.
küpeš šošə̑ əδəreδəm
šənden güš tolə̑nna.

216.

Oh atyám, atyám,
aztán miért sírsz?
Nem azért jöttünk, hogy herélt lovadat befogjuk s elmenjünk vele.
Azért jöttünk, hogy eladó leányodat fölültetve elvigyük.
Oh anya, anya, aztán miért sírsz?
Nem azért jöttünk, hogy megfejt tehenedet elvigyük.
Azért jöttünk, hogy eladó leányodat fölültetve elvigyük.

217.

koγo šərγəštet laštᵊra δumet,
koγo šərγəštet laštᵊra δumet.

217.

Nagy erdőben terebélyes tölgyfa,
nagy erdőben terebélyes tölgyfa.

216.

Oh Vater, Vater, weshalb weinst du denn?
Wir sind nicht deshalb gekommen, um deinen Wallachen einzuspannen und mit ihm fortzufahren,
Wir sind gekommen, um deine heiratsfähige Tochter auf [den Wagen] zu setzen und wegzuführen.
Oh Mutter, Mutter, weshalb weinst du denn?
Wir sind nicht gekommen, um deine gemolkene Kuh wegzuführen,
Wir sind gekommen, um deine heiratsfähige Tochter auf [den Wagen] zu setzen und wegzufahren.

217.

Im großen Walde steht eine breitästige Eiche,
Im großen Walde steht eine breitästige Eiche,

,ät́i!' man̂ən səγəren mišəm-ät	Elmentem s [azt] kiáltottam: ,Atyám!'
,erγəm, dol-ok!' man̂ən əš man.	[De] nem mondta: ,Jöjj fiam!'
koγo n̂ərə̂štet laštəra βistet,	Nagy mezőn terebélyes hársfa,
koγo n̂ərə̂štet laštə̂ra βistet.	nagy mezőn terebélyes hársfa;
,äβi!' man̂ən səγəren mišəm-ät	Elmentem, s [azt] kiáltottam: ,Anyám!'
,erγəm, tol-ok!' man̂ən əš man.	[De] nem mondta: ,Jöjj fiam!'
218.	218.
ät́äm šəndəš tsärä i βəlän.	Az atyám vékony jégkéregre tett [engem],
ät́äm šəndəš tsärä i βəlän.	az atyám vékony jégkéregre tett [engem].
izin-ät üštə, koγon-at üštə,	Akár kicsi a hideg, akár nagy a hideg,
üštə-γənät terpəδen ak li.	ha hideg is van, el kell tűrni.
äβäm šəndəš jə̂lə̂š tə̂l βəlän,	Az anyám égő tűzre tett,
äβäm šəndəš jə̂lə̂š tə̂l βəlän.	az anyám égő tűzre tett.
izin-ät jə̂latə̂š, koγon-at jə̂latə̂š,	Akár kissé égetett meg, akár nagyon megégetett,
jə̂latə̂š-kəń-ät terpəδen ak li.	ha meg is égetett, el kell tűrni.

Ich bin weggegangen und habe gerufen: ,Mein Vater!'
[Doch] sie hat nicht gesagt: ,Komm mein Sohn!'
Auf der großen Wiese steht eine breitästige Linde,
Auf der großen Wiese steht eine breitästige Linde,
Ich bin weggegangen und habe gerufen: ,Meine Mutter!'
[Doch] sie hat nicht gesagt: ,Komm mein Sohn!'

218.

Mein Vater hat [mich] auf eine dünne Eisschichte gelegt,
Mein Vater hat [mich] auf eine dünne Eisschichte gelegt,
Ob die Kälte klein ist oder ob die Kälte groß ist,
Wenn es auch kalt ist, man muß es ertragen.
Meine Mutter hat [mich] in brennendes Feuer gelegt,
Meine Mutter hat [mich] in brennendes Feuer gelegt.
Ob es mich wenig gebrannt hat oder ob es mich sehr gebrannt hat,
Wenn es mich auch gebrannt hat, man muß es ertragen.

219.

ši γukun, ši γukun,

ši γukužən kəm iγə,
münmün üβün kut iγə.

oi̯ üβi, oi̯ üβi, läktəmü!

jakšar oŋgan kek tolən,
pəžüš optaš [kek] tolən!

219.

Ezüst kakuknak, ezüst kakuknak,
ezüst kakuknak 3 fiókája van,
a mi anyánknak 6 gyermeke van.
Hej anyám, hej anyám, menj ki!
Vörös mellű madár jött,
fészket rakni jött.

220.

i[k] kəšün, ko[k] kəšün
präñi[k] karšə šuk ulə.
məlünem jaral iktət βele.

iktət šəlün pukšəšaš,
βesəžə šəδeškü.

jaratəm^dźəlan pukšəšaš.
moləžə šəδeškü.

220.

Egy zseb, két zseb
mézeskalácsot megevő sok van,
[de] csak egy van, [aki] nekem kedves.
[Csak] az egyiknek kell adni,
[de akkor] a másik megharagszik.
[Csak] a szeretőnek kell adni,
[de akkor] a többi megharagszik.

219.

Der silberne Kuckuck, der silberne Kuckuck,
Der silberne Kuckuck hat drei Junge,
Unser Mutter hat sechs Kinder.
Hei, meine Mutter, meine Mutter, geh' hinaus!
Es ist ein Vogel mit roter Brust gekommen,
Um ein Nest zu bauen.

220.

Es sind viele, die eine Tasche, zwei Taschen
Lebzelten aufessen würden,
[Doch] ist nur einer, [der] mir lieb ist.
Man muß [nur] dem einen geben,
[Aber dann] wird der andere böse.
Man muß [nur] dem Geliebten geben,
[Aber dann] werden die Übrigen böse.

221.

əll-ik morkoan taβak-mešäkšə,
əll-ik morkoan taβak-mešäkšə.
külän pušašlə̂k. mašaneδä?
jaratə̂m m^{ə}lojetslän pušašlə̂k.

221.

41 rojtos dohányzacskó,
41 rojtos dohányzacskó.
Mit gondoltok, kinek kell adni?
A szeretőmnek kell adni.

222.

sare[t] ton jažoe[t] ton tama-ok ə̂lam, mašan^{ə}šə̂ts.
šimə χuδažə̂m tšoteš šəts pištə.

əδərəu jažožə̂ šuk[ə] ulə̂.
məlänem jaral iktət βele.

222.

Azt hitted, hogy a szép szőke [leánnyal] valami vagyok(?),
a csunya feketét semmibe se vetted.
Szép leány sok van,
nekem való csak egy van.

223.

ik iäš βaštər-γań küpem ə̂ľə̂,

kuškə̂n šote-ok roal näľeβə.
ik iäš azə̂m-gań üpem ə̂ľə̂.

223.

A testem olyan volt, mint egyéves vessző,
meg se nőtt s [már] levágták.
A hajam olyan volt, mint az idei vetés,

221.

[Ein] Tabakbeutel mit einundvierzig Fransen,
[Ein] Tabakbeutel mit einundvierzig Fransen.
Was denkt ihr, wem muß ich ihn geben?
Ich muß ihn meinem Geliebten geben.

222.

Du hast geglaubt, daß ich mit einem schönen, blonden [Mädchen] etwas bin(?).
Den häßlichen Schwarzen hast du gar nicht beachtet.
Es gibt viele schöne Mädchen,
Für mich passende gibt es nur Eine.

223.

Mein Körper war wie ein einjähriges Reis,
Er war noch nicht erwachsen und man hat ihn [schon] abgeschnitten.
Mein Haar war wie die diesjährige Saat,

kuškə̂n šote-ok təret nälʼeβə.	meg se nőtt [még] s [már] learatták.
kuku jukan jukem ə̂lʼə̂,	Hangom olyan volt, mint a kakuk hangja,
šəžβək mə̂rə̂-γań mərem ə̂lʼə,	énekem olyan volt, mint a fülemile éneke.
sińok-peleδəš šanə̂mem ə̂lʼə,	[Olyan volt, mint a] kék virág [az a leány], akire gondoltam,
paštekem andžen mäγəren koδə̂ (od. *šalγen*).	sírva nézett utánam, s [itt] maradt.
224.	224.
äldδ-ok kenä, tokə̂na γenä,	Nosza menjünk, menjünk haza,
jüməž-ät šoeš, kar^{t}mə̂ž-at šoeš.	ihatnánk is, ehetnénk is.
sə̂kə̂rž-at uke, lem^{d}ž-ät uke,	Kenyér sincsen, leves sincsen,
tokə̂naž-at kiäš keleš.	haza kell mennünk.
225.	225.
luat kok täŋgäš ši[m] məžäržə,	12 rubeles fekete kabát,
solašket̨šə tšien läktən šəts kert.	nem tudtál benne a faluba menni,

Es war [noch] nicht gewachsen und man hat es [schon] geerntet.
Meine Stimme war wie die Stimme des Kuckucks,
Mein Gesang war wie der Gesang der Nachtigall.
[Jenes Mädchen] an das ich gedacht habe [war so wie die] blaue Blume,
Sie hat mir weinend nachgesehen und ist [hier] geblieben.

224.

Nun laßt uns, laßt uns nach Hause gehen,
Wir möchten trinken, wir möchten auch essen.
Wir haben kein Brot, wir haben keine Suppe,
Wir müssen nach Hause gehen.

225.

Ein Rock um zwölf Rubel,
Du konntest damit nicht in das Dorf gehen,

seδən don-ok solaešet šəts jarə̑.

šəm däŋgäk peläkäš šarγa γemet,
jotšə̑rt-jotšə̑rt ašket kemet koδə̑m
mänmän šoľanam atalə̑šə̑ts,
šoľanam kerδəts.

nem kellettél benne a faluban [senkinek].
Nyolcadfél rubeles bőrcsizma,
mikor csikorgatva jártál benne,
öcsénket behálóztad,
be tudtad hálózni.

226.

saδə̑-βitšeš pospejä,
oš jiš olma pospejä.
oš jiš olmažə̑m
pə̑rə̑lmə̑š-at ak šo,
jaratə̑m mᵊlojets̨šə δon
popə̑mə̑žok šoeš.

226.

A kertben érik,
fehérbőrű alma érik.
Fehérbőrű almába
harapni nincs kedvem,
kedvesemmel beszélni vágyom.

227.

χə̑tə̑raš manə̑n tolə̑nna,
χə̑tə̑rᵊδe mande ana γe.

227.

Beszélgetni jöttünk,
amíg nem beszélgetünk, addig nem megyünk el.

Es hat dich damit im Dorf [niemand] mögen.
Lederstiefeln um achteinhalb Rubel
Wie du damit knarrend umhergegangen bist,
Konntest du unseren Bruder[1] umgarnen.

226.

Er reift im Garten, ein weißer Apfel reift,
Ich sehne mich nicht [danach], einen weißen Apfel zu essen,
Ich sehne mich danach, mit meinem Geliebten zu sprechen.

227.

Wir sind gekommen, um zu plaudern,
Bis wir nicht plaudern, gehen wir nicht weg.

---

[1] Der jüngere Bruder.

jüäš manə̂n tolə̂nna,	Iddogálni jöttünk,
jüte mande ana γe.	amíg nem iszunk [egyet], addig nem megyünk el.
228.	228.
äťän äβän ťeťä limeškə	Ahelyett hogy atyám, anyám gyermeke lettem,
kukun iγə lišäš ə̂ľə̂,	lettem volna inkább kakukfiók,
šošə̂m tolšaš-at šəžəm kešäš ə̂ľə̂.	tavasszal jöttem volna, ősszel mentem volna.
ᵊzäk-šoľak limeškəžə	Mintsem hogy testvér lettem,
šəŋgərtəš-iγə lišäš ə̂ľə̂,	lettem volna inkább seregélyfiók,
ir-ok jəδe mə̂ršaš ə̂ľə̂.	minden reggel énekeltem volna.
229.	229.
ti äťäm don ti äβämən	Atyámnak és anyámnak
utə̂ ťeťäštə məń ə̂lam.	fölösleges gyermeke vagyok.
nəl oχolə̂štə̂ ik oχolžə̂ žä[l] lin.	A 4 szögletből az egyiket sajnálták tőlem.
ti (ᵊ)züm don jeŋgämən	Bátyámnak és ángyomnak
utə̂ šoľaštə̂ məń ə̂lam.	fölösleges öccse vagyok.

Wir sind gekommen, um zu trinken,
Bis wir nicht [eins] trinken, gehen wir nicht weg.

228.

Lieber als das Kind meines Vaters, meiner Mutter zu werden,
Wäre ich das Junge des Kuckucks geworden.
Im Frühling wäre ich gekommen, im Herbst wäre ich gegangen.
Lieber als ein Bruder zu werden,
Wäre ich das Junge des Stars geworden,
Ich hätte jeden Morgen gesungen.

229.

Ich bin ein überflüssiges Kind meines Vaters, meiner Mutter.
Von den vier Ecken hat man mir eine mißgönnt.
Meinem Bruder, meiner Schwägerin bin ich ein überflüssiger Bruder.

230.

šapke [ᵊ]ləštäš β$\hat{ə}$ľγ$\hat{ə}$žeš, β$\hat{ə}$ľγ$\hat{ə}$žeš,
mänmän jäŋnä j$\hat{ə}$lγ$\hat{ə}$žeš βäl,
aγeš βäl?
seδən don-ok tok$\hat{ə}$naž-at kiäšəžə
ak li.

230.

A nyárfalevél csillog-villog;
a lelkünk ég-e vagy sem?

Azért nem lehet haza mennünk.

230.

Das Birkenblatt glitzert [und] glänzt;
[Ob auch] unsere Seele brennt oder nicht,
Deshalb können wir nicht nach Hause gehen.

(409

27. 12. 29.

